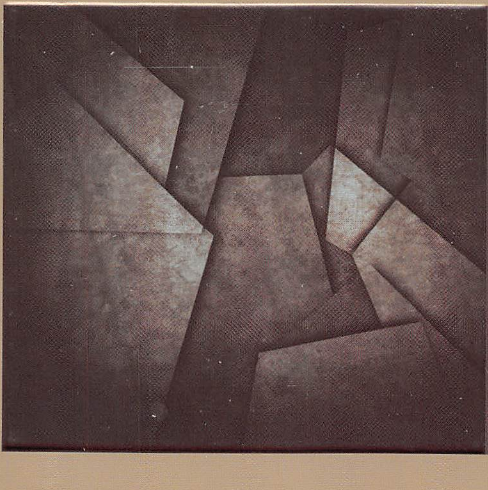
إبراهيم بن عمر السكران

التأويل الحداثي للتراث

التقنيات والاستمدادات



دار الحضارة للنشر والتوزيع

للتواصل مع الدار: ص. ب: ١٠٢٨٢٣ الرياض ١١٦٨٥

فاكس: ٢٤٨٣٠٠٤ - المبيعات والتوزيع: ٢٤١٦١٣٩-٢٤١٦١٣٩-فاكس:٢٤٢٢٥٢٨

المنطقة الغربية: تليفون ٠٢/٦١٤٣٩٢٠ - فاكس: ٠٢/٦١٤٣٩٦٠

البريد الإكتروني daralhadarah@hotmail.com

موقعنا الإلكتروني www.daralhadarah.com.sa

الرقم الموحد: ٩٢٠٠٠٠٩٠٨

التأويل الحداثي للتراث

التأويل الحداثي للتراث

التأويل الحداثي للتراث

التقنيات والاستمدادات

إبراهيم بن عمر السكران

دار الحضارة

١٤٣٥هـ

ح إبراهيم عمر السكـران، ١٤٣٥هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

السكران، إبراهيم عمر

التأويل الحداثي للتراث./ إبراهيم عمر السكران–الرياض ١٤٣٥هـ

ص : ٠٠×٠٠ سم

ردمك: ٨ -٤٥٢١- ٠١- -٦٠٣- -٩٧٨

١ -التراث العربي ٢ -الحداثة -نقد أ -العنوان

ديوي ٣٠١.٢٤٢ ١٤٣٥/٢٦٠٣

رقم الإيداع: ١٤٣٥/٢٦٠٣

ردمك: ٨ -٤٥٢١- ٠١- -٦٠٣- -٩٧٨

الطبعة الأولى

١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م

دار الحضارة للنشر والتوزيع

ص.ب ١٠٢٨٢٣ الرياض ١١٦٨٥

هـاتف: ٢٤٩٦٥٥٥ - ٢٧٨٧٢٣٢ فاكس: ٢٤٨٢٠٠٤

المستودع تلفون: ٢٤١٦١٣٩ فاكس: ٢٤٢٢٥٢٨

الرقم الموحـد: ٩٢٠٠٠٠٩٠٨

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

الموضوع	الصفحة

تـوطـئـة

الحمد لله وبعد،،

علىٰ لهيب الأعوام الماضية التي لقّبت بـ«الحرب العالمية علىٰ الإرهاب» قذفت وسائط الإعلام المختلفة في بيتنا الثقافي الخليجي لغة جديدة في قراءة وتفسير «التراث الإسلامي» استمدت شرعيتها السياسية من طرح ذاتها كطوق نجاة بين ألسنة الحريق، وسرعان ما تبين للمراقب الذاهل أن تلك الأفكار الجديدة علىٰ مناخنا الفقهي إنما تستمد مساءً من المكتبة الحداثية العربية وتنشر صباحًا في الصحافة المحلية، وتستمد بكيفية خاصة مما تواضع الحداثيون العرب علىٰ تسميته «مشروعات إعادة قراءة التراث»، والمائدة التي تتناولها هذه الأطاريح غالبًا هو «تاريخ» التراث الإسلامي، ثم تلا ذلك فورًا الحضور المكثف لأسماء حداثية مثل محمد عابد الجابري ومحمد أركون وحسن حنفي وفهمي جدعان ونحوهم، وصاحبه ارتفاع الطلب علىٰ مؤلفات الحداثيين في «إعادة قراءة

التراث»، ومقارنة هذه المشاريع، ونشر المراجعات التفخيمية حولها، وقضاء السهرات الفكرية في مناقشتها.

لكن اللافت حقًّا أن كثيرًا من الشباب المثقف ذي النزعة الإسلامية الذين جذبتهم برامج الحداثيين العرب في قراءة التراث لم يواصلوا ذات هذا المسار، بل ركبوا هذه العربة وقفزوا لمحطة أخرىٰ، كان المتوقع طبعًا أن تنتهي بهم هذه الكتب إلىٰ المشاركة في إعادة صياغة العلوم الإسلامية بالمناهج الإنسانية الحديثة، لكن الذي حدث كان خلاف ذلك، فعامة هؤلاء القراء انعطفوا إلىٰ محطة أخرىٰ، وهي القراءة والاهتمام بـ(الموروث الفلسفي الغربي) مثل رموز القرن السادس عشر (مارتين لوثر)، أو رموز القرن السابع عشر (فرانسيس بيكون، ديكارت، توماس هوبز)، أو رموز القرن الثامن عشر (جون لوك، هيوم، روسو، كانط) أو رموز القرن التاسع عشر (بنتام، هيغل، شوبنهاور، كيركيجارد، سبنسر، نيتشة) ونحو هؤلاء.

وسبب ذلك أن كتب الحداثيين العرب في قراءة التراث تضخ تفخيمًا هائلًا لمنزلة «الفلسفة»، بينما كتب تاريخ الفلسفة المتاحة باللغة العربية آنذاك كلها إنما تعرض «الموروث» الفلسفي الغربي، وليس فيها كتاب واحد يعرض «الراهن» الفلسفي الحالي، فأصبحت البرامج الحداثية في قراءة التراث في جوهر دورها مركبة نقل تقل القارئ المحافظ من القراءة في «الموروث» الإسلامي إلىٰ القراءة في «الموروث» الفلسفي الغربي، وهذه نتيجة

غريبة حقًا خلاف قصد الحداثيين التأويليين أساسًا.

وبسبب بزوغ هذا الميل الجديد للفلسفة المحضة بدلًا من توظيف الأدوات الفلسفية في تأويل التراث بدأ يصعد بين هذه الشرائح رموز عربية تشبع هذا المزاج، وهو التوجه للفلسفة الغربية المحضة في سياقها الغربي ذاته، لا الفلسفة المترّثة، مثل فتحي المسكيني (و١٩٦١م) وأضرابه، ولكن يزاحمه في ذات ميدانه خط آخر هو خط «الفلسفة المتصوفة» التي يقودها د. طه عبد الرحمن (و١٩٤٤م)، وله مشايعون معجبون بتكوينه الفلسفي ما بعد الحداثي، وفتحي المسكيني صريح في أنه يدعو للفلسفة المعلمنة، ويرفض أن تكون الفلسفة «مقيدة بالوحي»، ويرىٰ أن هذا يجعلها علم كلام لا فلسفة، كما يقول المسكيني (**إن كل تأسيس لإمكانية التفكير التي بحوزتنا اليوم، علىٰ ما تسمىٰ ثوابت الملة، لا يعدو أن يكون نمطًا معاصرًا من علم الكلام، وليس فلسفة**)[(١)].

وبسبب هذا التناقض فإن بين الخطين تنافٍ واضح، ولذلك جعل المسكيني طه عبد الرحمن مجرد متكلم، لا فيلسوف، كما يقول المسكيني في سياق تقزيم كتابات طه عبد الرحمن (**أما عن أبرز مثال يضرب اليوم فهي كتابات طه عبد الرحمن، التي هي حقًا مدعاة إلىٰ حيرة فلسفية، نصوغها في هذا التساؤل: كيف نبني فقه الفلسفة؟ وهو لا يعني**

---

(١) فتحي المسكيني، الهوية والزمان: تأويلات فينومينولوجية لمسألة «النحن»، دار الطليعة، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠١م، ص (٤٧).

بذلك سوىٰ علم الكلام المعاصر الذي دشنه الأفغاني وعبده . .)[1]، ولذلك سبك المسكيني في ذات كتابه هذا ألقابًا يعير طه عبد الرحمن بها مثل «المتكلمون الجدد» و«الغزالية الجديدة».

والحقيقة أن رصد المسكيني مفهومة دوافعه، لكنه غير دقيق، فأما دافعه فالمسكيني طوال نقده يدور حول زفرة واحدة: أن توظيف طه عبد الرحمن للفلسفة المابعد حداثية في تدعيم التصورات الدينية يحطم مبرر وجود الفلسفة المعلمنة التي يدعو لها المسكيني، فالمسكيني طوال نقده الممتعض يشعر بمستندات وجوده تسحب منه، حتىٰ أنه أبدىٰ انزعاجًا من البيبليوجرافيا التي يعرضها طه عن مراجعه الفلسفية!

وأما عن كون رصد المسكيني غير دقيق، فإن مشروع طه عبد الرحمن ليس في جوهره مشروع علم كلام يسعىٰ لبرهنة العقائد الإيمانية بالحجاج العقلية، ولكن جوهر رسالة طه عبد الرحمن التي تدور حولها كتبه (تقديم سند فلسفي حديث للتصوف) ففي كتابه «العمل الديني وتجديد العقل» أسس طه للتراتب الفكري فجعل أعلىٰ المراتب هو النموذج الصوفي (العقل المؤيد)، ودونه في المنزلة النموذج الفقهي السلفي (العقل المسدد)، وأخذ يؤنب فقهاء السلفية لمواجهتهم الحركات الطرقية الصوفية في المغرب، وأما أحط المنازل عنده فهو النموذج العقلاني (العقل المجرد).

---

(١) فتحي المسكيني، المصدر السابق، ص (٤٨).

وقد استمر طه عبد الرحمن يستحضر هذا التراتب في الحقل الفكري في عامة كتبه، ويستعمل في تدعيمه وتعزيزه أحدث الأدوات الغربية في حقلين (فلسفة اللغة) و(المنطق الحديث)، لكنه أخيرًا تقدم خطوة جديدة لم يسبق له أن خطاها فيما رأيت، حيث طرح تنظيرًا لـ(التصوف السياسي) في كتابه «روح الدين»، وقد لاحظت بعض التوفيقيين الذين اعتادوا الوقوف في المنتصف علىٰ طريق العلاقة المتوترة بين ما يسمونه حركات الإسلام السياسي والدولة العربية المعاصرة، وطال العهد بهم وأدركهم الإعياء وشعروا بضعف إمكانيات هذه الحركات الإسلامية، فبدؤوا ينوهون بأطروحة طه عبد الرحمن في «التصوف السياسي» لجذب قواعد الحركات الإسلامية باتجاه نموذج ديني يبعدهم عن المزاحمة السياسية التي تخلق التوترات مع الدولة العربية الحديثة والنخب العلمانية.

والمراد أن الذي شاهدته في هذه المرحلة أن هناك تدافعًا في الوسط الثقافي المحلي بين خط الفلسفة الطاهوية المتصوفة وخط الفلسفة الفرانكفونية المعلمنة، والمعني بهذا الرصد طبعًا الشريحة المحلية التي واصلت الاهتمام الثقافي، وليست الشريحة التي انتقلت إلىٰ الاحتجاج السياسي والتكتلات الحقوقية بالتعريف الليبرالي وباستثمار شبكات التواصل الاجتماعي.

ولكن، ومع كل ذلك، تظل برامج «التأويل الحداثي للتراث»، منبعًا شديد الفاعلية في تغذية التشكيلات الفكرية في

الخليج، سواء الشريحة الثقافية المعنية بالفلسفة، أم الشريحة الحقوقية المعنية بالاحتجاج السياسي، وقد كان بين أكوام هذه البرامج الحداثية في تأويل التراث «خيط رفيع» لم يتم التقاطه وتسليط الضوء عليه بشكل كافٍ، ربما يقودنا إليه هذا السؤال: من أين جاء الحداثيون العرب بهذه المادة التراثية الخام أثناء قراءتهم وتأويلهم للتراث الإسلامي؟

فنحن نعرف أن رموز هذه القراءة الحداثية للتراث ليس فيهم شخص واحد متخصص في قراءة وتحقيق النصوص التراثية أو الانكباب علىٰ دراستها منهجيًا، كما أننا نعلم أن الحداثيين المتخصصين بجدية في دراسة نصوص التراث، كإحسان عباس مثلًا؛ غير معنيين أصلًا بطرح منظورات تأويلية لتفسير التراث.

والحقيقة أنني بعد دراسة مشروعات «التأويل الحداثي للتراث» اتضح لي أنها استمدت مادتها وتحليلاتها الأساسية من أعمال المستشرقين، وخصوصًا الأعمال الاستشراقية المصوغة بالمناهج الفيلولوجية التي تدرس تكوينات الثقافة عبر تحقيق وتحليل النصوص والمخطوطات المبكرة.

وفي كتب الحداثيين العرب ومصادرهم الاستشراقية تفاصيل كثيرة في وسائل التفسير وصيغ القراءة وأنماط الاستنتاجات، إلا أنه اتضح لي أيضًا أن نقطة نهاية الطريق في عامة هذه التفسيرات تصل بالقارئ إلىٰ نهايتين: إما رد علوم التراث الإسلامي إلىٰ كونها اقتراض من ثقافات سابقة كتابية أو هللينية أو فارسية أو غيرها،

دون برهنة ملموسة علىٰ ذلك، أي اعتبارها وافدة، وهو ما يمكن تسميته «تقنية التوفيد»، وإما رد علوم التراث الإسلامي إلىٰ أنها حصيلة صراع سياسي وليست حصيلة نظر موضوعي حسب مقتضيات الدلائل العلمية، دون برهنة ملموسة علىٰ ذلك، وهو ما يمكن تسميته «تقنية التسييس». فهاتان التقنيتان التفسيريتان، أي توفيد الأصيل وتسييس الموضوعي؛ لاحظت أن عامة الاستشراق الفيلولوجي يؤول إليها، وعامة من أخذ عنهم من الحداثيين العرب إنما يعيد إنتاجهما.

والحقيقة أنني بقيت زمنًا منجذبًا لهذه العلاقة بين التأويل الحداثي للتراث والاستشراق الفيلولوجي، وكنت أتابعها وأندهش من متانتها، ولا أمسك بخيط من خيوط هذا العلاقة إلا ويتدلىٰ عليَّ خيط آخر، فعزمت علىٰ إظهار هذه النتيجة في صيغة مبرهنة ومفصلة، فاستكشاف وتحليل هذه العلاقة غير المبرزة بين (التأويل الحداثي للتراث) و(الاستشراق الفيلولوجي) هو سؤال البحث في هذه الدراسة التي بين يديك، حيث سأحاول تسليط الضوء علىٰ خطوط التواصل والاستمداد بين هذين التأويلين، وخصوصًا في تقنيتيهما التفسيريتين المفضلتين، وهما توفيد الأصيل وتسييس الموضوعي.

وسأعرض في الباب الأول مجملات الأطر النظرية والتاريخية التي شكلت هذين التأويلين، وهما التأويل الحداثي، وأستاذه التأويل الاستشراقي، ثم في البابين اللاحقين سأضع علىٰ طاولة

القارئ نماذج للتحليلات الاستشراقية في (التوفيد والتسييس)، ثم أتبعها بنماذج أخرىٰ للحداثيين العرب وهم يقتبسونها ويعيدون إنتاجها، وهذه الشواهد للتحليلات الاستشراقية والحداثية بطبيعة الحال تثير في باطنها إشكاليات موضوعية كثيرة تحتاج لمناقشة، بينما هدفنا الأساس في هذه الدراسة هو رصد الاستمداد وعلاقات الاتصال وليس مناقشة الأطروحات من الداخل، ولذلك أتبعت كل فصل بمناقشات قصيرة، ثم اخترت طريقة «دراسة العينة والحالة» حيث أخذت نموذجًا واحدًا، وهو ما كتبه بعض الحداثيين العرب عن «محنة الإمام أحمد»، وحاولت مناقشتها تفصيليًا، بتتبع تفسيرها منذ أن بدأت لدىٰ المستشرقين، ثم كيف تم تهريبها للداخل الفكري العربي؟ ثم كيف تشربها المثقف المحلي؟ وختمت ذلك بالمناقشة التفصيلية لهذه الأطروحة.

وأحب أن أشير هاهنا إلىٰ أنني استعمل مصطلح «الحداثيين» بمعناه العام، وهم: المستلهمون لأفق الحداثة الغربية في «رؤية العالم»، والحداثة الغربية اتجاه عام ظهر في القرن التاسع عشر والعشرين كما هو معروف، وربما سيتعجب القارئ العربي لو علم أن مصطلح الحداثة في سياقنا المحلي مقصور في الأذهان علىٰ تيار في النقد الأدبي يعتقد الشعر الحر ويجاهد العمودية ويلتحف الغموض، وسبب هذا الارتباط هي تلك الصراعات التي جرت علىٰ خلفية طروحات هذا التيار النقدي الأدبي في التسعينات في الملاحق الأدبية في الصحافة المحلية، والمراد هاهنا أننا نستعمل

مصطلح الحداثة بمعناه الفكري العام، لا بمعناه النقدي الأدبي.

وليس يفوتني في هذا المقام رفع اليدين بالدعاء لبعض إخواني في الله حيث اشتدت حاجتي لبعض الكتب والأبحاث من خارج المملكة والمتصلة بموضوع الدراسة وتعذر علي الوصول إليها، فتجشموا العناء ووفروها لي من دول مختلفة.

المؤلف ..

iosakran@gmail.com

الباب الأول

مسبقات الاستمداد

الفصل الأول

أجواء الفيلولوجيا

في القرن التاسع عشر صعد نجم علم الفيلولوجيا (philology) في الفكر الغربي، وصار موجة العصر، والفيلولوجيا بالمعنىٰ المباشر هي **(علم التحليل الثقافي للنصوص اللغوية المبكرة)** حيث تقوم أساسًا علىٰ دراسة النصوص المكتوبة والمبكرة، وتحقيق نسبها، وتحليل محتواها الثقافي والحضاري، واستكشاف علاقتها بما سبقها من نصوص.

ونذكّر هنا بأنه -وكما هو شأن عامة العلوم الإنسانية الغربية- تتفاوت محددات هذا العلم بين الأكاديميات الغربية، وقد نبّه إلىٰ هذه الفروق الغربية في تعريف الفيلولوجيا تفصيلًا اللغويون الغربيون مثل أوتو جسبرسن (ت ١٩٤٣م) وروبرت روبنز (ت ٢٠٠٠م) وغيرهم.

ومن الجيد الاعتراف أننا أمام معضلة في ترجمة هذا

المصطلح، حيث تواضع التراجمة العرب المحدثون علىٰ تعريب مصطلح الفيلولوجيا بـ(فقه اللغة) والواقع أن هذه الترجمة أحدثت لونًا من اللبس، ذلك أن مصطلح (فقه اللغة) مصطلح تراثي مسبق معروف بمحدداته، حيث استعمله ابن فارس في كتابه (الصاحبي في فقه اللغة) بمعنىٰ (علم أصول اللغة) حيث قال في أوله (إن لعلم العرب أصلًا وفرعًا) ثم بيّن أن كتابه هذا في الأصول، وهو تأثر واضح بالفرق بين علمي (أصول الفقه) و(فروع الفقه).

وهكذا استعمله الثعالبي في كتابه (فقه اللغة) بهذا المعنىٰ ولكنه غلب عليه التصنيف الموضوعي لألفاظ اللغة، والواقع أن هذا التفاوت بين فقه اللغة بمعناه التراثي، والفيلولوجيا المعاصرة، تنبّه له عدد من علماء اللغة المعاصرون، حتىٰ قال العالم الفاضل عبده الراجحي (**ما قدّمه العرب تحت «فقه اللغة» لا يمت إلىٰ ما يعرف الآن بهذا الاسم، والربط بين المصطلحات الغربية والعبارات العربية التي قد تعني شيئًا آخر؛ يؤدي إلىٰ ما أدىٰ إليه من خلط**)[1].

ولذلك آثرنا إجرائيًا استعمال اللفظ المعرّب (الفيلولوجيا) دفعًا لهذا اللبس وريثما تنتج معامل التعريب اللفظ المناسب.

وبسبب تألق الفيلولوجيا علىٰ مسرح المعرفة الغربية في القرن التاسع عشر، فقد تزاحم المستشرقون علىٰ توظيف أدوات هذا العلم الصاعد في دراسة موضوعهم، وهو الشرق وثقافته، ورزح

---

(١) الراجحي، فقه اللغة، دار النهضة، ١٩٧٢م، ص(٤).

الاستشراق ردحًا من الزمن تحت مظلة دراسة اللغات السامية، فصاروا يحققون المخطوطات والنصوص، لكنهم يتكلفون رد مضامينها إلىٰ ثقافات وحضارات سابقة، وتضاعف انهماك المستشرقين في الفيلولوجيا، حتىٰ أنه من شدة الارتباط بينهما جعل المستشرق رودي بارت الفيلولوجيا أحد مكونات تعريف الاستشراق! حيث يقول بارت (**الاستشراق هو: علم يختص بفقه اللغة «الفيلولوجيا» خاصة**)[1].

ويتحدث سوموجي عن شيخ المستشرقين، وهو أستاذه جولدزيهر، فيقول (**والمهمة الرئيسية للمستشرق كما يراها جولدزيهر: هي دراسة تاريخ الشعوب الشرقية، وثقافتها، بأداة «فيلولوجية» سليمة**)[2].

ويشرح المستشرق ماكسيم رودنسون كيف كان الإيمان العميق الشائع بين المستشرقين بقدرات المدخل الفيلولوجي في دراسة الثقافات، حيث يقول: (**كان ثمة عيب رئيس وهو الاعتقاد بكلية علم الفيلولوجيا، كان اختصاصي في اللغة الصينية -مثلًا- يعتبر أهلًا لأن يكتب أعمالًا عن الفلسفة الصينية، وعلم الفلك الصيني، الزراعة الصينية، إلخ**)[3].

ويرصد إدوارد سعيد أيضًا هذه العلاقة بين التأهيل العلمي

---

(١) رودي بارت، الدراسات العربية والاسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة مصطفىٰ ماهر، دار الكاتب العربي، ١٩٦٧م، ص (١١).

(٢) جوزيف سوموجي، ترجمة حياة جولدزيهر، ترجمة الصديق بشير نصر، ملحق منشور ضمن كتاب دراسات محمدية، مركز العالم الإسلامي لدراسة الاستشراق، ص (٣٨٩).

(٣) رودنسون، جاذبية الإسلام، ترجمة إلياس مرقص، دار التنوير، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م، ص (٧٦).

للمستشرق ومهمته فيقول (وبلا استثناء تقريبًا، كان كل مستشرق يبدأ حياته العملية باعتباره باحثًا في فقه اللغة «الفيلولوجيا»)[1].

ويمكن اعتبار الممثل النموذجي والمنظّر الأبرز لـ(الاستشراق الفيلولوجي) هو آرنست رينان (ت١٨٩٢م) ومن يطالع كتاب رينان (مستقبل العلم) ويرىٰ تثمين رينان للفيلولوجيا ومدائحه وإطراءه لها، فسيشعر أن موقف رينان من الفيلولوجيا يتجاوز الإعجاب العلمي إلىٰ الهيام الوجداني! حتىٰ أن رينان يقول مثلًا: (من غير الفيلولوجيا لن يكون العالم الحديث كما هو عليه الآن، وقد مثلت الفيلولوجيا الفارق الأبرز بين القرون الوسطىٰ والعصر الحديث)[2]، وثمة عبارات من هذا النوع كثيرة في هذا الفصل من كتاب رينان.

ورينان هو صاحب النظرية العنصرية التمييزية بين السامية والآرية، بما يتضمن هجاء اللغة العربية بأنها لغة مفتتة متذررة، لا علمية، عاجزة عن استخلاص الكليات والتجريد الذهني، وراجت نظريته بعد أن تبناها ونشرها بصيغة مخففة أحمد أمين[3]، ومحمد

(١) إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة عناني، دار رؤية، ٢٠٠٦م، ص (١٧٧).

(٢) Ernest Renan, *The Future of Science: Ideas of 1848*, trans. Alfred Vandam & C.B. Pitman, Chapman and Hall, 1891, p, 128.

(٣) أحمد أمين، فجر الإسلام، مكتبة النهضة، الطبعة الخامسة عشر، فصل بعنوان (طبيعة العقلية العربية)، ص (٣٠). وأظن أن أفكار رينان اتصلت لأحمد أمين بواسطة ديلاسي أوليري، حيث عدّلها أوليري ونزع عنها الطابع اللاسامي عبر مقارنته بين عروبة الكندي وبقية الفلاسفة الإسلاميين (أوليري، الفكر العربي، ص١٥٠)، ولا أعلم هل اطلع أحمد أمين علىٰ أطروحة رينان مباشرة أم لا.

عابد الجابري[1]، ثم راجت بواسطتهما للمستهلك النهائي.

والحقيقة أن رينان، الذي يعتبر رمز الاستشراق الفيلولوجي، كان ينضح حقدًا مقطرًا ضد الإسلام، فتكوينه النفسي تجاه الإسلام يجعل من الصعب توقع المعرفة الموضوعية منه، لنقرأ سويًا هذه المشاعر التي يدلي بها رينان، يقول موريس أولندر في كتابه ذائع الصيت: (**أما فيما يتعلق بالإسلام، فغالبًا ما أظهر رينان عنفًا بشكل لا يصدق، حسبنا مثالًا علىٰ ذلك تلك الملاحظة التي أوردتها هنرييت بسيكاري، نقلًا عن مذكراته المدونة، والتي لا تزال محفوظة في أحد دفاتره المجلدة بالأسود، والمحفوظة في المكتبة الوطنية، حيث يقول رينان «أنا المعروف بوداعتي مع جميع الناس، والذي أعاتب نفسي علىٰ عدم كرهي الشر، أعلن أني لست أشفق علىٰ الإسلام، وإني أتمنىٰ للإسلام الموت المخزي، أتمنىٰ إذلاله»**)[2].

وهنرييت بسيكاري هذه التي نقل عنها أولندر هي حفيدة رينان! وهي التي أشرفت علىٰ نشر الأعمال الكاملة لجدها رينان، والحقيقة أن هذا الفصل في كتاب أولندر فصل متميز في تفكيك أطروحات رينان التمييزية العنصرية بين السامية والآرية، من منطلق علمي متخصص.

---

(١) الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة السابعة، ١٩٩٨م.

(٢) أولندر، لغات الفردوس، ترجمة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٧م، ص (١٥٥).

وهذا الحنق الريناني الكفيف لا يقتصر علىٰ مذكرات شخصية تكشف عنها حفيدته، بل نشر رينان مثل ذلك في كتبه المطبوعة، يقول مثلًا: «إن الشرط الضروري الوحيد، في عصرنا الحاضر، لنشر الحضارة الأوروبية هو تحطيم العنصر السامي، تحطيم القوة الثيوقراطية للإسلام، وبالتالي تحطيم الإسلام نفسه، ثمة حرب لا تتوقف، ولن تتوقف هذه الحرب إلا حينما فقط يموت آخر ولد من ذرية إسماعيل بؤسًا، أو أن يدفعه الإرهاب إلىٰ أعماق الصحراء»[1].

فرجل يحمل في قلبه هذه الأحاسيس العرقية الملحمية ضد الإسلام، وهو عرّاب المنهج الفيلولوجي الاستشراقي، كيف يُظن أن قلمه يطاوعه ليجري مع الموضوعية والنزاهة العلمية؟!

حسنًا، يمكن لنا الآن بعد هذا التمهيد الموجز عن ظروف علاقة الاستشراق بالفيلولوجيا في القرن التاسع عشر وما بعده، أن نضع تقنية (التوفيد) التي يستعملها المستشرقون في محطتها الدقيقة علىٰ الطريق، وأنها كانت جزءًا منظمًا من منهجية البحث الاستشراقي، يستهدف إعادة الموروث الإسلامي إلىٰ ثقافات وافدة سابقة، بمعنىٰ أن المستشرقين نظروا إلىٰ العلوم الإسلامية باعتبارها مجرد مزيج من عناصر موجودة مسبقًا أصلًا قبل الإسلام، ولم يقم علماء المسلمين إلا بتركيبها وخلطها فقط.

---

(١) Renan ،*Lecture on the position of the Shemitic nations in the history of civilization*, London, 1862, p142-143; Renan, *Studies of Religious History and Criticism*, Carleton, 1864, trans. Frothingham, p, 164.

ولكن من هو أول باحث عربي طبّق المنهج الفيلولوجي على اللغة العربية؟ الحقيقة أنني لا أملك رصدًا أطمئن إليه، ولكن شيخ المستشرقين الروس إغناطيوس كراتشكوفسكي (١٨٨٣-١٩٥١م) يرى أن أول من طبّق الفيلولوجيا هو جرجي زيدان في كتابه «فلسفة اللغة العربية» (١٨٨٦م)[١].

(١) كراتشكوفسكي، زيدان، فقرة منشورة في: دائرة المعارف الإسلامية «الاستشراقية»، تحرير هوتسما وزملائه، ترجمة إبراهيم خورشيد وزملائه، مركز الشارقة، (ص١٦/ ٤٩٠٨).

الفصل الثاني

سؤال معدات الاستشراق

هاهنا استفسار يلح بنفسه علينا، وهو تفسير سبب اكتظاظ المستشرقين في عنق الزجاجة الفيلولوجية، وعدم تسلحهم بالأدوات العلمية الأخرىٰ، فما المعيِّنات التي وجهتهم بهذا الاتجاه؟ هذا السؤال حول سبب ازدحام المستشرقين علىٰ آلات الفيلولوجيا، والفجوة الواقعة بينهم وبين أدوات العلوم الإنسانية، يمكن أن نسميه (سؤال معدّات الاستشراق)، هو سؤال صار مألوفًا منذ أن أشهره في وجوه المستشرقين عالم الاجتماع المصري اليساري أنور عبد الملك (١٩٢٤-٢٠١٢م) في مقالته الشهيرة الاستشراق في أزمة (١٩٦٣م).

دعنا نتناول أولًا كيف فكّر المستشرقون في هذه الإشكالية، ففي تفسير أشار له المستشرق ماكسيم رودنسون، وذلك حينما تحدث رودنسون عن حقبة (الاستشراق الكلاسيكي) واضطرار

المستشرق لتعلم اللغة الأجنبية، ودراسة المخطوطات، وكونها تلتهم عمره العلمي، فلا يتسع له الوقت للتزود بأدوات علمية أخرىٰ، قال معقبًا: (إن هذه الشروط هي التي تعلل أولوية الفيلولوجيا المطلقة تقريبًا، خلال كل ذلك العصر)[(١)].

ويقع المستشرق المخضرم برنارد لويس علىٰ ذات الملاحظة السابقة التي ذكرها رودنسون، وذلك في كتابه «عودة الإسلام» حيث يقول لويس: (فالمستشرق الكلاسيكي كان قد تربّىٰ في أحضان علم اللاهوت والفيلولوجيا، وأحيانًا علم التاريخ، وفجأة راحوا يطلبون منه أن يتحمل مسؤولية السياسة الحديثة والاقتصاد والمجتمع، وقبِل المستشرق بذلك طوعًا أو كرهًا، وراح يتدخل في كل شيء، ويناقش كل شيء، من المعلقات الجاهلية، إلىٰ الصناعات البترولية والبنك الحديث! وظهرت نواقص هذه العلمية بسرعة جلية للعيان)[(٢)].

أما نقد أنور عبد الملك فيبدو لي أن دلالاته فُهمت بأوسع مما كان أنور نفسه يتصور، فأنور كان مأخوذًا بالمنهجية الماركسية في العلوم الاجتماعية، أكثر من كونه يفكر بالانقلابات المنهجية في العلوم الإنسانية، وأيضًا فقد كان يفكر في وسائل علم الاجتماع

---

(١) رودنسون، جاذبية الإسلام، ترجمة إلياس مرقص، دار التنوير، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م، (ص٧٣).

(٢) برنارد لويس، حالة الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط، ترجمة هاشم صالح، فصل مستلٌ من كتابه «عودة الإسلام» ومنشور ضمن كتاب: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، (ص١٣٩).

الحديثة في جمع المعلومات/منهج البحث أكثر من كونه يفكر في الثراء المفهومي/النظري للإنسانيات، وكذلك فإنه كان يفكر في طريقة الاستشراق في تصوير المجتمعات العربية المعاصرة أكثر من كونه يفكر في تاريخ الثقافة والتراث.

ومما يزكي هذه الملاحظات إشارة أنور في نفس نقده إلىٰ التقليل من البنيوية مقابل التاريخية الماركسية، والبنيوية في تلك المرحلة كانت جزءًا من تطورات العلوم الإنسانية أصلًا، ونتيجة لذلك فإنه ينوّه بالاستشراق اليساري في تلك الحقبة، وهذا كله يعني أن أنور عبد الملك لم يكن يفكر في تقابلٍ بين الاستشراق القديم والإنسانيات الحديثة، بقدر ما كان خياله اليساري يغتذي بتقابل مفترض بين الاستشراق المثالي والاستشراق المادي.

وهكذا أيضًا فإن بحث المفكر المغربي عبد الله العروي في نقد المستشرق النمساوي غوستاف فون غرونباوم (١٩٠٩-١٩٧٢م) والذي نشر عام (١٩٧٤م) إنما يفهم ضمن هذا الخط، خط نقد الماركسيين للبنيويين[1]، والبنيوية عند غورنباوم كان يسميها العروي في بحثه (النظمية)، وكما كان أنور عبد الملك يبشر بالاستشراق اليساري فقد كان العروي كذلك إذ يقول في نفس بحثه (يبدأ يبزغ منذ سنوات، إلىٰ جانب الاستشراق الغربي المتصل -مباشرة أو بواسطة- مع الامبريالية، ظهر استشراق أوروبي شرقي، آسيوي، وفي أميركا اللاتينية،

---

(١) لمطالعة نموذج لمآخذ الماركسيين علىٰ البنيويين، انظر: جارودي، البنيوية: فلسفة موت الإنسان، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥م.

وأعمال هذه المدارس تتحسن سنة بعد سنة)[1].

وهكذا أيضًا فإن نقد طيب تيزيني، وحسين مروّة، للاستشراق، هو في جوهره تبشير بالاستشراق اليساري، أي تحول في التشجيع من فريق إلىٰ الفريق الآخر، وليس تركًا لذات الحلبة، كما سيأتي تفصيل نماذج ذلك.

وعلىٰ أية حال فهناك عناصر كامنة في جوف هذا السؤال وهو سؤال معدات الاستشراق، نبدأ تصورها من خلال وضع المادة التي يدرسها الاستشراق علىٰ الطاولة، فما هي المادة التي يدرسها الاستشراق؟ يمكن القول أن الاستشراق يدرس مستويين: (النص) و(التاريخ).

فأما (التاريخ) فما مدىٰ صلة المستشرق بمناهج التاريخ وعلىٰ الخصوص مدرسة الحوليات؟ وكأمثلة عملية علىٰ ذلك: هل انفتح المستشرقون علىٰ التأريخ لموضوعات مهمشة في نطاق الكتابة التاريخية؟ هل استوعب المستشرقون اتساع نطاق مفهوم الوثيقة التاريخية؟ ماذا لو استوعب المستشرقون التمييز بين الزمن الطويل والقصير في فهم حراك بعض الظواهر التراثية فهل ستتغير بعض نتائجهم؟

وأما بخصوص (النص) فإن المستشرق يتماس داخل أضابير

(١) العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٦م، (ص١١٨).

التراث الإسلامي مع نصوص دينية مؤسسة، قرآنية ونبوية، ومع نصوص فنية في الشعر والنثر، ومع آداب حِكْمية أنشأها فلاسفة ساردون، ومع نماذج نصية حوارية تقتبسها كتب التراجم تتجسد فيها طبيعة حياة الناس وأنماط تفكيرهم وأقيستهم واستعاراتهم وخيالهم اللغوي وكامل آفاقهم الدلالية، ومع كل هذا الغنىٰ النصوصي فقد كان عامة المستشرقين -حتىٰ لحظة كتابة هذه المقدمة- يقرؤون هذه المعطيات النصية بما يمكن تسميته «أدوات المثقف العام» ولا يوظف بشكل منهجي منظم كل المخزون التنظيري في **علوم الدلالة** في الفكر الغربي (فلسفة اللغة، اللسانيات، النقد الأدبي، الهرمنيوطيقيا).

وربما يكون السؤال أكثر إلحاحًا فيما يتعلق بالهرمنيوطيقيا، لأنها علىٰ الأقل هي العلم المخول في الفكر الغربي بدراسة «نظرية التفسير»، فكيف لم يتفاعل المستشرقون مع هذا التخصص وهم يدرسون النصوص؟ كيف أفلتوا من إغراءات أدواته وعالمه النظري وجدله الساخن وهم بالجوار منه؟ هذه مسألة تستحق التفسير، وقد طرح لها نظائر كثيرة حول علاقة الاستشراق بحقول إنسانية تبنّت قوالب منهجية جديدة، وسأحاول الإجابة بقياس الاستشراق إلىٰ حقل مشابه داخل الفكر الغربي يدرس النص.

ولأوضح أولًا مسار الخط الهرمنيوطيقي، وهو ذلك الخط الممتد خلال المائتي سنة الماضية منذ شلايرماخر (ت١٨٣٤م) وصولًا إلىٰ ريكور ورورتي وفاتيمو، مرورًا بتركيز دلتاي (١٨٣٣-١٩١١م)

علىٰ فكرتي الخبرة المعيشة والفهم في خلق الشرعية الفلسفية وتشييد إبستمولوجيا للعلوم الإنسانية أو علوم الروح، وتمييزه بين الفهم في الإنسانيات والتفسير في الطبيعيات، ولو سميت التعليل أو التسبيب في الطبيعيات لكان أدق، ومفهوم رؤية العالم، والدائرة التأويلية والعلاقة المتساندة بين الجزء والكل.

ثم قصدية الشعور عند هوسرل (ت١٩٣٨م)، والمنعطف الأنطولوجي (الوجودي) مع مارتين هايدغر في كتابه عام (١٩٢٧م)، حيث غالىٰ في تصعيدها من مستويي اللغة والمنهج إلىٰ مستوىٰ الشروط الجذرية للوجود البشري، ثم المرافعات التي صاغها غادامير (١٩٠٠-٢٠٠٢م) لاستعادة المفاهيم التي اضطهدتها عقلانية التنوير كالخبرة الجمالية والأحكام المسبقة والتراث والسلطة، وكذلك طرحه لمفهوم الفاصل الزمني ونقد فكرة المنهج، وتوسيع نزع الأسطرة مع بولتمان (ت١٩٦٧م)، وتراجع الحرفي ومركزية البلاغي كالرمز والتشبيه والاستعارة وتخلّق الإشارات عند ريكور (ت٢٠٠٥م) كما شرحها في رمزية الشر، ويمكن القول أن هايدجر وغادامير جسّدا الفضاء الذي تغذت منه أطروحات ريكور ورورتي وفاتيمو الهرمنيوطيقية، ونحو هذه الآفاق والمفاهيم والمخزون النظري.

فأين كان المستشرقون المعاصرون في قراءتهم للنصوص في التراث الإسلامي عن كل هذا الجدل والتنظير في حقل الهرمنيوطيقيا الذي يمثل (علم نظرية التفسير) في الفكر الغربي؟

قد يقال في الجواب عن هذا الإشكال أن الفيلولوجيا أصلًا لونٌ من الهرمنيوطيقيا، وهذا فيه جزء من الحقيقة، فشلايرماخر كان يعتبر الفيلولوجيا كذلك، لكن هذه التقاسيم لدىٰ شلايرماخر دواعيها الاستيعاب التنظيري، وإلا فالهرمنيوطيقيا في الخط المشار إليه تجاوزت كليًا آفاق الفيلولوجيا التقليدية، وقد يقال أن ذلك بسبب الارتباط التاريخي بين الهرمنيوطيقيا واللاهوت، والواقع أن ذلك أيضًا غير دقيق ففي نفس الحقبة التي كانت الهرمنيوطيقيا مرتبطة فيها عضويًا باللاهوت لم يكن اللاهوت مصدر حساسية الكبرياء العقلانية أصلًا في الفكر الغربي.

وهناك جواب شائع وجاهز في علاقة الاستشراق بالعلوم الإنسانية يختصر المسألة في كونها مسألة «تخلف» لا أكثر ولا أقل، فالمستشرقون غير مواكبين لتطور العلوم الإنسانية، وفي تقديري أن هذا جواب غير دقيق ومنشأ الخلل في هذا الجواب هو النظرة الجزئية لعلاقة حقل بحقل، والغفلة عن النظر لهذه المسألة في كامل السياق الفكري الغربي.

فالجواب الذي أقترحه في الفجوة بين الاستشراق والهرمنيوطيقيا هو أن هذه أصلًا ليست ظاهرة مخصوصة بالاستشراق، بل هذه ظاهرة عامة في الحقول الإنسانية الغربية، وهي الفجوة بين المنظّرين في مستوىٰ (الأدوات المفهومية) والباحثين الميدانيين في مستوىٰ (الدراسات التطبيقية).

وسأضرب علىٰ ذلك مثلًا من حقل قريب يتعامل مع

(نصوص)، وهو حقل القانون في الفكر الغربي، وما يحرره القضاة من مستندات وأحكام يفسرون فيها «**النص القانوني**» وينزلونه علىٰ الواقعة، فهم في كل هذه العملية لا يرفعون رأسًا بكامل المنظومة النظرية الهرمنيوطيقية الفلسفية، وهكذا ما يكتبه المحامي الغربي من مذكرات يجادل فيها القاضي بالتحاكم لنص القانون، بل وهكذا كتب القانون المعتمدة التي يكتبها شراح التشريعات (فقهاء القانون) لا يفسرون النصوص القانونية بالهرمنيوطيقيا الفلسفية.

ومن المتخصصين المعروفين في تفسير القانون، أستاذ الحقوق الأمريكي وليام إسكردج (و١٩٥١م) وقد كتب بحثًا في التسعينات مع زميله فريكي، يدعو فيه لتطوير آليات تفسير القانون باستثمار الهرمنيوطيقيا والبراجماتية، ومن أطرف ما في هذا البحث أنه يخاصم فيه المحكمة العليا، واستفتح البحث بشرح الفرق بين القضاة والمحامين من جهة، وبين الأكاديميين من جهة أخرىٰ، في تفسير القانون، وأن القضاة والمحامين (أي الواقع العملي) لا يأخذون بنظريات تفسير القانون أصلًا، فضلًا عن النظريات المابعد حداثية[١]. وهكذا يقول شيرمان المحاضر في جامعة برونيل (**هناك الكثير من الكلام حاليًا عن الهرمنيوطيقيا في القانون، ولكن أليست لا تتجاوز كونها زخرفة أكاديمية..؟**)[٢].

(١) Eskridge W. & Frickey P., *Statutory Interpretation as Practical Reasoning*, Stanford Law Review, 321 (1989-1990), p. 321.

(٢) Sherman B., *'Heremenutics in Law'*، Modern Law Review, 51 (1988), p. 386.

بل إنني أصعد بهذه الملاحظة وأقول أن القضاة الغربيين في المحاكم العليا والفيدرالية لو جاءهم من يفلسف النص القانوني بلغة فينومينولوجيا هوسرل ودازين هايدجر ورمزية ريكور والوجود الهش لفاتيمو؛ لعدّوا ذلك لونًا من الطرائف ولفحصوا الأرض بأقدامهم ضحكًا.

ومدارس القانون، كمدرسة الوضعية القانونية (بنتام وأوستين) أو مدرسة القانون الطبيعي أو مدرسة التفسيرية (دوركين)، كلها لا تصل لمستويات الهرمنيوطيقيا الفلسفية بما فيها من المكون الذاتي المفرط والنسبية المستكنة وذوبان المعايير، وأغلب النزاع في تفسير القانون في الفكر القانوني الغربي هو بين النصية والغرضية، فالنصيون (Textualists) يرون الأولوية لألفاظ القانون، والغرضيون (Intentionalists) يرون الأولوية لغرض مُصدِر القانون.

نعم، توجد مقالات أكاديمية قانونية تطرح مقترحات في تفسير القانون متأثرة بمناهج التفسير في الهرمنيوطيقا والنقد الأدبي والمفاهيم المابعد حداثية، كأطروحات الناقد الأدبي والقانوني الأمريكي ستانلي فيش (و١٩٣٨م)، ولكن «عمليًا» في المحاكم الغربية العليا والفيدرالية، وكتب القانون المعتمدة؛ لا تعامل هذه الأطروحات بجدية، وكما يلخص أحد أساتذة القانون الموقف المألوف للقانوني الغربي بشكل عام من ذلك بقوله (القانون عكس الأدب، فوظيفة الأدب أن يفتح ذهن القارئ للتفسير الذاتي، بينما وظيفة

القانون عكس ذلك، فالتشريعات والسوابق القضائية تسعىٰ لضبط الأنشطة، ولذلك فإن التشريعات يجب أن تخضع لتفسير محدد ومعقول إذا أريد لها تحقيق وظيفتها، وأية محامٍ ممارس يعرف ذلك)[١].

وبسبب هذه الروح المتزنة في التفسير التشريعي لدىٰ المشاركين فعليًا في ميدان القانون فإن بعض من شارك في الكتابة في الهرمنيوطيقيا من أساتذة الحقوق ظهرت عليه آثار النفرة من أسلوب الهرمنيوطيقيا الفلسفية ونسبيتها المفرطة، ويمكن أن نضرب مثلًا لذلك بالقانوني الإيطالي إيميليو بيتي (١٨٩٠-١٩٦٨م)، الذي شارك في الكتابة في الهرمنيوطيقيا، ووجه نقدًا جذريًا لكل الخط الهرمنيوطيقي المنبثق عن هايدجر، حتىٰ جعل بعض الباحثين هذا الخلاف معلمًا حديثًا في تاريخ الهرمنيوطيقيا وعقد فصلًا بعنوان (المعركة المعاصرة حول الهرمنيوطيقيا: بيتي ضد جادامير)[٢].

واعتبر بيتي أن هذا الخط المنبثق عن هايدغر ألغىٰ الأسس الموضوعية للتفسير، وجعل بيتي التفسير علىٰ ثلاثة أنواع، ومنها (التفسير المعياري) وهو التفسير الذي يسعىٰ لتطبيق النص علىٰ حالة محددة[٣]، وليس من العسير ملاحظة أثر ضغط القانون العملي علىٰ

(١) Reynolds W., *Practical Guide to Statutory Interpretation Today*, West Virginia Law Review, 927 (1991-1992), P, 932.

(٢) Palmer R., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Northwestern University Press, 1969, p. 46.

(٣) Thiselton A., *The Hermeneutics of Doctrine*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2007, p. 87.

بيتي إلىٰ درجة أن أصر علىٰ نوع من التفسير يكون موضوعيًا لحاجته للتطبيق علىٰ حالة معينة، ورفضه للذاتية المفرطة، والحقيقة أن غادامير اضطر لمناقشة نقد بيتي في الطبعة الجديدة لكتابه الحقيقة والمنهج[1].

حسنًا، لاحظنا في هذا النموذج كيف أن حقل القانون في الفكر الغربي (في مستواه الميداني/التطبيقي) يعيش فجوة تجاه المخزون النظري المنهمر في علوم الدلالة في الفكر الغربي (فلسفة اللغة، اللسانيات، النقد الأدبي، الهرمنيوطيقيا).

وهكذا أيضًا نجد قريبًا من هذه الظاهرة في حقل اللاهوت، فإن غالب الكتابات اللاهوتية الرسمية الصادرة عن الكنائس الغربية لا توظف عمليًا هذه المنظومة الهرمنيوطيقية الأنطولوجية بمنزعها الفلسفي (خط هايدغر) في قراءة النصوص في موروثهم الديني، بل قد يستعملون أساليب التفسير المباشرة أو قواعد التفسير التقليدية في التاريخ الكنسي، وصحيح أنه يوجد مقالات وأبحاث نظرية، وأقل منها تطبيقية، تستعمل الهرمنيوطيقيا الأنطولوجية في اللاهوت، لكن الواقع العملي العام خلاف ذلك.

بل إن حقل قراءة (النصوص الأدبية) الذي هو ألصق الحقول بالخزان النظري في علوم الدلالة الغربية، وبالخصوص النقد

---

(١) غادامير، الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظم وعلي صالح، دار أويا، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٧م، (ص٤٠).

الأدبي، ومع ذلك فإن جماهير متذوقي الأدب في الثقافة الغربية الذين يقرؤون الأعمال الأدبية والفنية الكبرىٰ لا يعرفون رطانة رولان بارت وأضرابه، وإنما يستمتعون بالنصوص الأدبية ويحللونها بأدوات المثقف العام، وليس بالعدة النقدية المعقدة في النقد الأدبي البنيوي ومابعد البنيوي.

حسنًا، هذا المشهد الذي استعرضناه حول الفجوة بين التنظير المفهومي والتطبيق التفسيري في الفكر الغربي، أو ما يمكن تسميته (عزلة النظرية الغربية)، في القانون واللاهوت والتذوق الأدبي، هو نموذج شديد الدلالة علىٰ نتيجتين: النتيحة الأولىٰ أن السؤال المطروح حول عزلة الاستشراق عن المفاهيم النظرية في العلوم الإنسانية أنه سؤال خاطئ، لأنه يتضمن فرضية خاطئة، وهي فرضية انفراد الاستشراق بذلك، والواقع أن هذه ظاهرة في الفكر الغربي.

بل إن بعض المستشرقين يصرّح بأن هذه النظريات في التأويل والقراءة مجرد صيحات مؤقتة وموجات عارضة، وليست مناهج علمية مبرهنة ومحكمة جاهزة للتطبيق، وقد كان هذا الموقف يحزن محمد أركون المهزوم أمام هذه الموجات التأويلية، وإن كان يتحدث عن المناهج الإنسانية دومًا بلغة غنائية هتافية لا بتحليل علمي معمق، وقد قال أركون يومًا (إن المستشرقين، مع بعض الاستثناءات القليلة، يستمرون في تجاهل المكتسبات الإيجابية لعلوم الإنسان والمجتمع، وعدم الثقة بها، بحجة أنها تمثّل «زِيًّا أو موضة

عابرة»[1]. وهذه الشهادة تحمل دلالةً تهز الوعي الرزين حول جاهزية الصرعات التأويلية الغربية.

وأما النتيجة الثانية فهي أن الدعوات المحمومة لتطبيق نظريات الهرمنيوطيقيا والنقد الأدبي الغربي ونحوها في تفسير الشريعة الإسلامية؛ أنها دعوات فيها سذاجة دعائية مفلطحة، فهذه النظريات الهرمنوطيقية والنقدية والمابعد حداثية لم يطبقها الغربيون أنفسهم في تفسير تشريعاتهم، فكيف نطبقها نحن في تفسير شريعة الله؟ بل لم تطبقها عامة الكنائس الغربية في تفسير كتابها المحرّف فكيف يراد منا أن نطبقها في تفسير كتاب الله المحفوظ؟ بل إن عامة الباحثين الغربيين أنفسهم الذين يدرسون التراث الإسلامي يرون هذه النظريات التأويلية الغربية «زيًا أو موضة عابرة» فكيف يوجد فينا من يستبدل علمي الدلالة (أصول الفقه، وعلم البلاغة) وما فيهما من الإنتاج الجاد المتبحر والاختبار الزمني الطويل بهذه الموضات التأويلية غير المبرهنة والتي لم تمحّص مقدرتها التفسيرية تطبيقيًا؟

والواقع أن من يهتف باستبدال علوم الدلالة في التراث الإسلامي (أصول الفقه وعلم البلاغة) بعلوم الدلالة الغربية (فلسفة اللغة، اللسانيات، النقد الأدبي، الهرمنيوطيقيا) أنه يكشف عن

---

(١) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م، (ص٢٥٣).

جهله بكلا الحقلين الدلاليين التراثي والغربي، فقواعد التفسير في علمي أصول الفقه والبلاغة ليست معطيات يقررها شخص بعينه من العلماء، بل هي ميدان تحاكم فيه أية قاعدة بصرامة ويطالب من يعرضها بالبرهان الشرعي علىٰ صحتها، ويمكن للقارئ مراجعة الدراسات الأصولية التي تعرضت لهذا المبحث، أعني مبحث الاستدلال علىٰ شرعية وصحة القاعدة الأصولية[1]، فليس أصول الفقه حمىٰ مستباحًا تطبق فيه أية قاعدة تفسيرية بمجرد تدوينها من أحد العلماء، وأما هذه النظريات التأويلية الغربية فلا يوجد إلىٰ الآن من فحص شرعيتها وعرض الأدلة من الكتاب والسنة علىٰ صحتها، فكيف تطبق هكذا؟! فضلًا عن أن هذه الحقول مليئة بالنظريات المتضاربة، وكل فيلسوف ينقض ما قال سابقه.

(١) انظر مثلًا البحث الذكي لشيخنا: د. عياض السلمي، استدلال الأصوليين بالكتاب والسنة علىٰ القواعد الأصولية، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٨هـ؛ وأيضًا: د. فخر الدين المحسي، أدلة القواعد الأصولية من السنة النبوية، الدار الأثرية، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣١هـ.

الفصل الثالث

صعود حقل «تاريخ التراث»

- أولًا: مفهوم تاريخ التراث:

يمكن القول أن مستويات التعاطي والمعالجة والنظر في العلوم الإسلامية تنقسم إلىٰ مستويين، مستوىٰ «المحور الموضوعي»، ومستوىٰ «المحور التاريخي»، فأما المحور الموضوعي فهو الذي يدرس ويحلل آحاد وأفراد ومسائل العلم، واحدة بعد أخرىٰ، ويستعرض مفهومها والخلاف فيها وأدلة كل قول والترجيح في ذلك، ونموذج ذلك أن ترىٰ الفقيه يبتدئ درسه لطلابه بمسائل كتاب الطهارة وينتهي بمسائل كتاب القضاء، يمر علىٰ المسائل مسألة مسألة.

وأما المحور التاريخي فهو الذي ينأىٰ بنظره عن المشاركة «المباشرة» في تحليل مسائل العلم موضوعيًا، ولا يدخل كطرف في النزاع حول المسائل، وإنما يرقب سير وتطورات هذا العلم، ويبذل

جهدًا في التفتيش خصوصًا في مرحلة البدايات، ونقاط التلاقي والتأثير والتأثر، والرموز الذين قدموا إضافات أو ألهموا التحولات.

ويلاحظ أن طالب العلم الشرعي المنهمك في التخصص يغلب عليه الاستغراق في المحور الموضوعي لمسائل العلم، بينما المثقف العام تخلب فضوله رواية نشأة علم من العلوم وأحداثه الكبرىٰ والاستعراضات التاريخية لمؤسسيه وملهميه.

- ثانيًا: تاريخ التراث في التفكير الاستشراقي:

في تطور مناهج علم التاريخ ظهرت في القرن التاسع عشر موجة وروح جديدة جذابة عزفت عن التاريخ الحدثي الذي يسجل الوقائع السياسية بشكل خاص، أو ما يسمىٰ بـ«التاريخ السياسي»، إلىٰ الاهتمام بـ«التاريخ الثقافي»، وقد ألهمتها أعمال المؤرخ السويسري جاكوب بوركهارت (١٨١٨-١٨٩٧م).

والمؤرخ الثقافي المعروف غومبريتش في ورقته التنظيرية المشهورة في هذا الحقل والتي عنونها بـ«بحثًا عن التاريخ الثقافي» التي ألقاها عام (١٩٦٧م) ناقش بتوسع الدور التأسيسي لبوركهارت في ظهور مفهوم التاريخ الثقافي وأسسه الهيجلية المضمرة، ثم أشار إلىٰ موقع الفيلسوف الهرمنيوطيقي المعروف ديلتاي (١٨٣٣-١٩١١م) في هذا المسار حيث ذكر أن «ديلتاي هو الأب لكامل الاتجاه

التأريخي الألماني الذي يطلق عليه التأريخ الفكري»[١].

وفي العام ١٩٦٦م نشر المستشرق الألماني رودي بارت (١٩٠١-١٩٨٣م) دراسته المعروفة عن «المستشرقين الألمان منذ نولدكة» وهي دراسة اعتمد فيها علىٰ كتاب يوهان فوك، ثم واصل ما بعده وضخ ملاحظات وتقييمات كثيرة، وقد أشار رودي بارت في هذا الكتاب إلىٰ كيفية توصّل المستشرق النمساوي ألفرد فون كريمر (١٨٢٨-١٨٨٩م) إلىٰ أهمية العناية بالتاريخ الثقافي، حيث يقول كريمر (**الإسلام في العصر الحاضر لا يمكن الحكم عليه حكمًا صائبًا إلا إذا ربط بمجموع «التاريخ الثقافي» للشعب العربي**)[٢]، وهو تأثر واضح بروح فكرة التاريخ الثقافي في هذا العصر، وهذا الزوج (التاريخ الثقافي/التاريخ السياسي) وما يحمله في جوفه من تناظر؛ استمر حاضرًا في كتاب رودي بارت المشار إليه، في قراءته لتطور الاهتمامات البحثية الاستشراقية.

وفي مطلع التسعينات حين كتب المستشرق الهولندي واردنبرج مقالة «المستشرقون» لصالح دائرة المعارف الاستشراقية الثانية (EI^2) أشار لهذا الدور الريادي لكريمر في «التاريخ الثقافي»، حيث يقول: (**دراسة التاريخ الإسلامي يتطلب نشر وتحليل النصوص التاريخية،**

---

(١) Gombrich E., "In Search of Cultural History", in *Ideals and Idols: Essays on Values in History and in Art*, Phaidon, 1979, p. 43.

(٢) رودي بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة مصطفىٰ ماهر، دار الكاتب العربي، ١٩٦٧م، (ص٢٤).

والرواد المهمون في هذا الحقل هم ألفرد فون كريمر (١٨٢٨-١٨٨٩م) في «التاريخ الثقافي الإسلامي»، ويوليوس فلهاوزن (١٨٤٤-١٩١٨م) في «التاريخ السياسي» المبكر للإسلام)[١].

وبعد العاصفة الجدلية التي أهاجها كتاب إدوارد سعيد عن الاستشراق (١٩٧٨م) عقد بعض المستشرقين مؤتمرًا عن تقاليد ومشكلات هذا الحقل، وطبعت أعماله في (١٩٨٠م) وكان من بينها ورقة للمستشرق الألماني «فان إس» بعنوان (من فلهاوزن إلىٰ بيكّر: ظهور «التاريخ الثقافي» في الدراسات الإسلامية)[٢]، وقد اختار «فان إس» شخصيتين تمثيليتين لدراسة التطور كليهما ذوي صلة بأبعاد خارج حقل الاستشراق، أحدهما فلهاوزن (١٨٤٤-١٩١٨م) اللاجئ للاستشراق بعد تجربة مريرة في اللاهوت، والثاني بيكّر (١٨٧٦-١٩٣٣م) الذي غادر الأكاديميا لمنصب وزير في وزارة الثقافة والتعليم، ولفت فيها «فان إس» الانتباه إلىٰ أثر المكون الاجتماعي/المؤسساتي في شخصية بيكّر في تفسير أثره في هذا الحقل فيما يتعلق بالتاريخ الثقافي.

ولقد كثر في عناوين المستشرقين في تلك الحقبة تركيب العنوان بأسلوب الإضافة بين مفردة مستمدة من معجم التأريخ

---

(١) Waardenburg J., *"Mustashrikun"*, art in EI2, Brill, 1993 p. 7: 731.

(٢) van Ess J., "From Wellhausen to Becker The Emergence of *Kulturgeschichte* in Islamic Studies", in Kerr M. (ed.), *Islamic Studies: A Tradition and its Problems*, Undena Publications, 1980.

(نشأة، تطور، اتجاهات، إلخ) وإضافتها لمفردة مستمدة من أحد التشكيلات الثقافية والمعرفية.

ويبدو ملموسًا فعلًا أن المزاج العام لاهتمامات المستشرقين يميل لعدم المشاركة الموضوعية «المباشرة» في العلوم الإسلامية، ولكن يستحوذ علىٰ اهتمامهم دراسة «تاريخ العلم» نفسه، وهذا الميل ذاته يلاحظه المراقب أيضًا بين الحداثيين العرب الذين كتبوا في برامج «إعادة قراءة التراث».

وهذا لا يعني طبعًا أن المعنيين بتاريخ العلم لا يطرحون رؤية في موضوعات العلم، بل إنهم يطرحون ولكن بشكل غير مباشر، وذلك من خلال دور «المقيّم»، فالتقييمات المتناثرة التي يضخها مؤرخ العلم بين ثنايا روايته، تتضمن رفعًا لمدارس ومناهج ووضعًا لأخرىٰ، وتثمينًا لرموز وتهجينًا لآخرين، وتكثيف حضور أسئلة وتغييبًا لأخرىٰ، ونحو ذلك، وهذه كلها تحمل في داخلها محتوىٰ موضوعي يتشربه القارئ وتتغير من خلاله اتجاهاته ونمط تفكيره دون شعورٍ كافٍ، لأن القارئ عادةً أقل احتراسًا وممانعة تجاه الرسائل غير المباشرة، ولذلك -مثلًا- فإن كتب «تأريخ» العقيدة التي يكتبها مؤرخون مستشرقون، أكثر تأثيرًا من كتب «مسائل» العقيدة التي يكتبها علماء من خارج أهل السنة.

- ثالثًا: البرامج العربية الشاملة لـ «تاريخ التراث»:

- ١ -

ليس من ريب في أن رائد مشروعات «تاريخ التراث» المستلهمة للمناهج الاستشراقية هو الأديب الصحفي اللبناني جورجي زيدان (١٨٦١-١٩١٤م)، وقد كان له نهم كبير في مطالعة البحوث الاسشراقية وخبرة عالية بها، وهو مكثر جدًا من التأليف، ويتصل بجرجي زيدان موضوعات ليست محل اهتمامنا هنا، مثل ريادته لفن «الرواية التاريخية»، ودوره في «الصحافة الأدبية» في مجلة الهلال، وكلاهما خارج نطاق دراستنا هنا، وإنما موضوعنا هو ريادته في فن «تأريخ التراث» المعتمد علىٰ التركة الاستشراقية، وأهم كتبه في هذا الموضوع هما: تاريخ التمدن الإسلامي، وتاريخ آداب اللغة العربية، وثمة تداخل بين الكتابين.

فأما كتابه «تاريخ التمدن الإسلامي» (١٩٠٢-١٩٠٦م) فهو يقع في خمسة أجزاء، مجموع صفحاتها (١١٠٠ صفحة)، وهو أعم من كونه عن العلوم الإسلامية بل هو عن الثقافة والحضارة في تاريخ الإسلام بما فيها من علوم شرعية وطب وفلك واقتصاد وسياسة، وفيه أبحاث عن الثقافات السابقة للإسلام وذات الصلة به كالعرب في الجاهلية، والآداب اليونانية والهندية، ونحو ذلك.

ومن طريف ما مررت به في كتابه أنه عقد مبحثًا بعنوان

«الميثولوجيا»[1]، وتحدث فيه عن الميثولوجيا عند العرب، وبعض المفكرين الحداثيين اليوم يتحدثون عن الميثولوجيا باعتبارها مفهومًا حديثًا لا يعرفه المعاصرون، وهذا جرجي زيدان ينقله، ويصدّر ذلك بقوله «ما يعبر عنه الإفرنج بالميثولوجيا»، ويستعمله في البحث داخل التراث منذ زهاء مائة عام!

وهل جرجي زيدان يخفي أنه استعار من المستشرقين؟ وهل المستشرقون ينفون أن السلعة سلعتهم؟ الجواب عن السؤالين كليهما: لا، فلا المُقترِض ولا المُقرِض ينكر ذلك، بل جرجي زيدان صرّح في مقدمات كتبه وفي حواشيها بالمصادر الاستشراقية التي نقل عنها، من كتب أو مجلات علمية، وقد ساعده علىٰ ذلك ثلاثة عوامل: صلاته الحميمة الوثيقة بالمستشرقين، وإتقانه لثلاث لغات أوروبية (الانجليزية والفرنسية والألمانية)، والمشترك الديني بينهم، فهو نصراني.

وممن كانت بينه وبين جرجي زيدان صلة شيخ المستشرقين الروس «كراتشكوفسكي» (١٨٨٣-١٩٥١م)، وقد التقيا في مصر، وقدم زيدان خدمات لكراتشكوفسكي في الوصول لبعض المخطوطات، ويبدو أن العلاقة بينهما توثقت، حتىٰ أن كراتشكوفسكي نقل حدثًا عاطفيًا عن زيدان في كتابه الذي روىٰ فيه مغامراته في الوصول للمخطوطات، حيث يقول كراتشكوفسكي

---

(١) جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، دار الهلال، (ص٣/١٧).

(كان -أي جرجي زيدان- في ذلك الوقت قد وصل إلىٰ أوج شهرته، لكنه مع هذا كان لا ينسىٰ أنه قد أغلق في وجهه طريق العودة إلىٰ وطنه، وكانت الدموع تترقرق في عينيه عندما سمعني أتحدث باللهجة السورية، لهجة وطنه)[1].

ثم إن كراتشكوفسكي كتب ترجمة تبجيلية عن جرجي زيدان لصالح دائرة المعارف الاستشراقية الأولىٰ، نشرت عام (١٩٣٦م)، وهي ترجمة رجل ليس أجنبيًا عن زيدان، كما أنه ليس مستشرقًا هامشيًا، وأوضح فيها كراتشكوفسكي ضخامة اعتماد صديقه زيدان فيما كتبه عن «تاريخ التراث» علىٰ المستشرقين، حيث يقول كراتشكوفسكي عن صديقه زيدان: (وكتابه «تاريخ التمدن الإسلامي»، ٥ أجزاء، ١٩٠٢-١٩٠٦م، هو أهم مصنفاته التاريخية جميعًا، وقد بناه علىٰ المصنفات الأوروبية المشهورة، التي وضعها سديو وكريمر وجولدزيهر وغيرهم، وقد أضاف إليه كثيرًا من المعلومات استقاها من المصادر العربية)[2].

لكن متىٰ بدأت صلة زيدان العميقة بأعمال المستشرقين؟ ذكر المستشرق والثر في الدائرة الاستشراقية الثانية أن زيدان «سافر في

---

(١) كراتشكوفسكي، مع المخطوطات العربية: صفحات من الذكريات عن الكتب والنشر، ترجمة محمد منير مرسي، دار النهضة، ١٩٦٩م، (ص٣١).

(٢) كراتشكوفسكي، زيدان، فقرة منشورة في: دائرة المعارف الإسلامية «الاستشراقية»، تحرير هوتسما وزملائه، ترجمة إبراهيم خورشيد وزملائه، مركز الشارقة، (ص١٦/ ٤٩٠٩).

صيف ١٨٨٦م إلىٰ لندن، وأصبح ملمًا بأعمال المستشرقين الأوروبيين»[١]، وهذا يعني أنه حين كان عمره ٢٥ عامًا.

وقد ذكر جرجي زيدان في الجزء الثالث من «تاريخ التمدن» أنه بعد صدور ما سبق وصلته رسائل الشكر والثناء من المستشرقين، ثم سرد أسماءهم، وكان منهم جولدزيهر ومرجليوث[٢].

- ٢ -

وإذا كنا لا نشك أن أول من رفع راية «تاريخ التراث» المستمد من المادة الاسشراقية هو «جرجي زيدان»، فإننا لا نشك أيضًا أن من استلم الراية بعده هو «أحمد أمين» (١٨٨٦-١٩٥٤م)، حيث كتب سلسلته المشهورة: فجر الإسلام (جزء واحد: ١٩٢٩م)، ضحىٰ الإسلام (ثلاثة أجزاء: ١٩٣٣-١٩٣٦م)، ظهر الإسلام (أربعة أجزاء: ١٩٤٥-١٩٥٣)، يوم الإسلام (جزء واحد: ١٩٥٢م)، وتلاحظ أن مدة إخراج هذه السلسلة استغرق (٢٤) سنة، تخللها انقطاع بين الضحىٰ والظهر بسبب قيلولته بعمادة كلية الآداب، ثم استيقظ وعاد لمواصلة التأليف، وتقع مجموع صفحات هذه السلسلة كلها في (٢٨٣٣صفحة).

فأما كتابه «فجر الإسلام» فاستعرض فيه الثقافات السابقة علىٰ الإسلام (الجاهلية العربية، والفرس، واليونان، والرومان)، ثم

---

(١) Walther W., *Zaydan, Djurdji*, art in EI^2, 2002, p. 11: 477.

(٢) جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، دار الهلال، (ص٣/ ١٧).

انتقل لعرض نشأة العلوم الإسلامية في القرن الأول الهجري، وظهور الفرق العقدية، ثم في كتابه «**ضحىٰ الإسلام**» تابع تطور العلوم والظواهر الاجتماعية في العصر العباسي الأول، وهو في نظره يقف عند نهاية عصر الواثق، ثم في كتابه «**ظهر الإسلام**» جعل الجزء الأول والثاني منه في الحياة العلمية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني، وهو عنده يبدأ من عصر المتوكل، وأما الجزء الثالث فجعله عن الأندلس: علمًا ومجتمعًا، وفي الجزء الرابع جعله عرضًا عامًا للمذاهب العقدية (المعتزلة، الأشاعرة، الماتريدية، الشيعة، الصوفية) وهذا الجزء الرابع طبع بعد وفاته بتحرير تلميذه الأهواني.

وفي جميع هذه الأجزاء السابقة من هذه السلسلة كان أحمد أمين يقسم كل حقبة قسمين، قسم لرصد الظواهر الاجتماعية وقسم لرصد تطور الحركة العلمية، والحركة العلمية ينظر إليها مرتين، مرة نظرة مجملة، ثم يعود لها بعروض تفصيلية. وكان عازمًا علىٰ المواصلة في أجزاء إضافية لظهر الإسلام يتابع فيها تطور الحركة العلمية والمظاهر الاجتماعية إلىٰ عصره، ولكن وقع له كلل في بصره وإعياء فمنعه الأطباء من القراءة، فتوقف عن المواصلة وكتب ملخصًا وجيزًا جعله شاملًا منذ بدء الإسلام إلىٰ عصره اعتمد فيه علىٰ ما في ذهنه من مقروءاته السابقة يتحدث فيه عن المذاهب والعلوم والدول والغرب والتقاتل العقدي والتسامح المذهبي ونحوها من اهتماماته.

والحقيقة أن سلسلة أحمد أمين هذه كادت أن تكون إضافة علمية مميزة في «تأريخ التراث» لولا أنه كان مهزومًا أمام تحليلات المستشرقين، مذعنًا لطعونهم في العلوم الإسلامية وخصوصًا السنة النبوية، كما سيأتي نماذج ذلك خلال فصول الكتاب، ولكنه والحق يقال كان يعيد عرض التحليلات الاستشراقية بلغة دبلوماسية غالبًا فلا يجرح القارئ ولا يثير سكينته وهو يدني تحته الطبق المسموم.

وهذا الأسلوب اللبق المهذب في تغذية القارئ بالنتائج الاستشراقية دون استثارة ممانعته واحتراسه ليس سلوكًا عابرًا لدىٰ أحمد أمين، بل هو استراتيجية واعية صرّح بها لبعض خاصته، ففي نهاية الثلاثينات الميلادية ألقىٰ الأستاذ علي حسن عبد القادر محاضرة في الأزهر لخص فيها طعن جولدزيهر في الإمام الزهري، فكتب الشيخ السباعي -وكان آنذاك طالبًا- بحثًا رد فيه علىٰ أستاذه، فثار جدل في الأزهر ضد الأستاذ علي حسن عبد القادر، فنصحه أحمد أمين بسلوك استراتيجيته في عرض النتائج الاستشراقية، حيث يروي القصة الشيخ السباعي لاحقًا ويقول:

(ولما ثار النقاش في الأزهر حول الإمام الزهري عام «١٣٦٠هـ» قال الأستاذ أحمد أمين للدكتور علي حسن عبد القادر، وهو الذي أثيرت الضجة حوله «إن الأزهر لا يقبل الآراء العلمية الحرة، فخير طريقة لبث ما تراه مناسبًا من أقوال المستشرقين ألا تنسبها إليهم بصراحة، ولكن ادفعها إلىٰ الأزهريين علىٰ أنها بحث منك، وألبسها ثوبًا رقيقًا لا يزعجهم مسها، كما فعلت أنا في فجر الإسلام وضحىٰ الإسلام»، هذا ما سمعته من

الدكتور علي حسن يومئذٍ، نقلًا عن الأستاذ أحمد أمين)[1]

ولكن متىٰ وكيف بدأت علاقة أحمد أمين بالمستشرقين؟ بدأت صلة أحمد أمين بالمستشرقين من سماعه لصديقه القاضي أحمد بك أمين (ت١٩٣٦م)، صاحب شرح قانون العقوبات، ينوّه ببحث لأحد المستشرقين في تاريخ التراث، فعزم علىٰ تعلم اللغة الانجليزية لأجل ذلك، كما يروي أحمد أمين نفسه القصة عن صديقه القاضي أحمد بك أمين فيقول: (ويومًا قابلت صديقي أحمد بك أمين، وجلسنا في مقهىٰ، وذهب الحديث فنونًا إلىٰ أن وجدته يقول إنه عثر علىٰ كتاب انجليزي قيّم لمستشرق أمريكي اسمه مكدونالد، وأنه قسم كتابه إلىٰ ثلاثة أقسام: قسم يتعلق بنظام الحكم في الاسلام، وقسم في تاريخ الفقه الاسلامي، وقسم في المذاهب والعقائد الاسلامية، وأخذ يطري الكتاب، ويحكي بعض آرائه، فاستفزني الموضوع وقلت: هل تستطيع الآن أن تذهب معي الىٰ مدرسة «برليتز» لأرتب دروسًا لي في الانجليزية؟ فقبل، وأقسمت أن أتعلم، وأن أقرأ هذا الكتاب في لغته)[2].

وهل أتم أحمد أمين ما بذل اليمين عليه؟ نعم، وقد ذكر تجربته الطويلة في تعلم الانجليزية، وقرأ كتاب ماكدونالد (١٨٦٣-١٩٤٣م) هذا، وهو مستشرق أمريكي مشهور، بل وملأ كتابه (فجر

---

(١) السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤٠٥هـ، (ص٢٣٨).

(٢) أحمد أمين، حياتي، مكتبة النهضة، الطبعة السابعة، (ص١٠٧).

الإسلام) بالإشارة إلىٰ هذا المرجع[1]، حيث كان يلخص ما في المصادر بأسلوبه وتعليقاته، ثم يسرد أسماء المصادر في نهاية كل فصل.

ويبدو لي أن كثرة إحالة أحمد أمين لكتاب ماكدونالد هذا[2] في كتابه «فجر الإسلام» ليس لأن كتاب ماكدونالد تضمن أفكارًا جديدة في هذا الحقل، وإنما لأنه أول كتاب استشراقي شامل شربه في لغته الأصلية، والكتاب الأول في أي فن يفرض حضوره علىٰ الذهن بشرعية الأسبقية (primacy effect)، بل هو الكتاب الذي حمل أحمد أمين علىٰ تكبد معاناة تعلم اللغة الإنجليزية، ومن العوامل أيضًا سلاسة أسلوب ماكدونالد وتلخيصه الأبحاث التي سبقته، وأحمد أمين من رموز السلاسة الأدبية، وقد قال عبد الرحمن بدوي عن ماكدونالد (كان شديد التقوىٰ المسيحية، وصرف نشاطًا كبيرًا في التبشير المسيحي، وفي إعداد المبشرين، وإنتاجه يتسم بالوضوح في العرض، لكنه خالٍ من التعمق)[3].

ولم يقتصر الاستمداد من دراسات المستشرقين في التقاط اقتباساتهم المهمة من كتب التاريخ والأدب، وإعادة إنتاج

---

(١) انظر مثلا: أحمد أمين، فجر الإسلام، (ص١٣٩)، (٢٥١)، (٣٠٤).

(٢) MacDonald D., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Charles Scribner's Sons, 1903.

(٣) بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م، (ص٥٣٨).

تحليلاتهم لدلالاتها الاجتماعية والسياسية، بل ويصرح أحمد أمين أنه يطبق منهج البحث الاستشراقي نفسه، كما يقول عن نفسه (كتاب «تاريخ الفلك عند العرب» للأستاذ نللينو، قرأته بإمعان، واستفدت منه كيف يبحث كبار المستشرقين . . .، فإن قلت أنني استفدت منهج البحث من هذا الكتاب لم أبعد عن الصواب)[(١)].

وثمة مصادر استشراقية أخرىٰ اعتمد عليها أيضًا مثل دائرة المعارف الاستشراقية الأولىٰ، وكتابي أوليري «العرب قبل الإسلام» و«الفكر العربي»، وكتابي جولدزيهر «العقيدة والشريعة» و«دراسات محمدية»، وكتاب فلهاوزن، وكتاب براون «التاريخ الأدبي لفارس»، كما ينقل عن بعض المجلات الاستشراقية.

ومن المهم الإشارة إلىٰ صلة أحمد أمين بالمشروعات العربية لتاريخ التراث التي سبقته، وأنه لم يكن يجهل كتاب جرجي زيدان «تاريخ التمدن الإسلامي» الذي سبقه، بل أشار إليه لمامًا[(٢)].

ولا أدري هل واصل أحمد أمين تعلم لغات أوروبية أخرىٰ أم لا؟ لأني رأيته ينقل من كتاب جولدزيهر «العقيدة والشريعة» في طبعته الفرنسية، ويشير لبحث لنللينو بالإيطالية، ونقل مرة من كتاب متز «نهضة الإسلام» بالألمانية، ولكنه أشار في موضع آخر بأنه من ترجمة خدابخش للكتاب إلىٰ الانجليزية.

---

(١) أحمد أمين، حياتي، مكتبة النهضة، الطبعة السابعة، (ص١٠٦).

(٢) انظر مثلًا: أحمد أمين، ضحىٰ الإسلام، دار الكتاب العربي، الطبعة العاشرة، (ص١/ ٢٦٥).

هذه الاستراتيجية التي وظفها أحمد أمين في ضخ طعون المستشرقين في العلوم الإسلامية بلغة وديعة غير مستفزة، وهي التي نصح بها علي حسن عبد القادر حين قال له «لا تنسبها للمستشرقين صراحة، ولكن ادفعها للأزهريين علىٰ أنها بحث منك، وألبسها ثوبًا رقيقًا لا يزعجهم مسها»؛ لا يمكن للباحث المنصف إلا أن يسمي هذا «مكرًا وغشًا»، فكيف تقبل أحمد أمين أن يقوم بهذه المهمة المنخفضة؟

الحقيقة أن مستوىٰ التدين الشخصي لدىٰ أحمد أمين قد يفسر لنا كيف استجاز لنفسه أن يصنع ذلك، حيث ينقل ابنه جلال أمين شهادة مهمة، وجلال هو أستاذ الاقتصاد في الجامعة الأمريكية، ومؤلف معروف، وهو قريب من خط اليسار الإسلامي وأُدخل معهم بالخطأ تحت لافتة التراثيين الجدد، ويقول جلال في هذه الشهادة عن أبيه أحمد أمين:

(في كتاب «حياتي» وصف أبي البيت الذي نشأ فيه بقوله «إنك إذا فتحت بابه شممت منه رائحة الدين ساطعة زاكية». أما أنا فلا أستطيع بالمرة أن أقول إن هذا الوصف ينطبق علىٰ البيت الذي نشأت فيه، فأبي علىٰ الرغم من نشأته هذه، وشدة تدين أبيه وأمه، ورغم أن أهم كتاباته كانت تدور حول الإسلام، لم يكن متدينًا بمعظم المعاني الشائعة اليوم، إني لا أتذكر مثلًا أني رأيت أبي وهو يصلي، ولا أذكر أني رأيته يقرأ في المصحف. إني أتذكر اعتذاره عن الصوم بسبب مرض أو آخر كان يفرض عليه نظامًا معينًا في الأكل، أو بسبب التدخين، ولكني لا أتذكره وهو ينتظر

حلول المغرب ليتناول إفطاره في رمضان. .، إن هذا لا ينفي ما كان يتحلىٰ به أبي من صفات قريبة من التصوف، كما لا يتعارض مع ما أتذكره من أقواله الكثيرة التي تنم عن إيمان عميق بالله . .، وعلىٰ أي حال فإني لا يخامرني أي شك في أن أبي كان يعلق علىٰ أخلاق المسلم أهمية أكبر مما يعلقه علىٰ شعائر الدين)[1].

هذه الشهادة التي يقدمها أستاذ الاقتصاد جلال أمين، عن واقع أبيه أحمد أمين، وبعده عن أركان الإسلام، لا يناسب التعليق عليها، فالوحشة التي ترتعد في نفس المؤمن وهو يقرأ هذه الحال المروعة أبلغ من كل تعليق، ولا يناسب أمام هذه الصورة إلا أن يرفع المؤمن يديه بالدعاء بالثبات علىٰ دينه، ولندع هذه الصورة ذاتها تفسر لنا لماذا رضي أحمد أمين لنفسه أن يكون معطفًا يندس فيه المستشرقون بين أهل الإسلام.

- ٣ -

وبعد كتابي جرجي زيدان مطلع القرن، ثم سلسلة أحمد أمين في العشرينات إلىٰ الخمسينات، ظهرت في السبعينات والثمانينات المشروعات اليسارية لقراءة التراث، وهي مشروعات جاء أصحابها من خلفيات ماركسية، وفكّروا في التراث في حقبة جاذبية الماركسية، ومن أشهر هؤلاء خمسة: طيب تيزيني (و١٩٣٤م)،

(١) جلال أمين، ماذا علمتني الحياة: سيرة ذاتية، دار الشروق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م، (ص٣٠٣).

وحسين مروّة (١٩٠٨-١٩٨٧م)، وأدونيس (و١٩٣٠م)، وحسن حنفي (و١٩٤٥م)، ومحمد عابد الجابري (١٩٣٦-٢٠١٠م).

فأما طيب تيزيني فهو مفكر سوري ماركسي، وقد نشر عام (١٩٧١م) كتابه (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط)، ووضع فيه هيكلًا مقترحًا عامًا لدراسة التراث الإسلامي والفلسفة اليونانية والجاهلية العربية علىٰ أساس الزوج الماركسي المثالية/المادية، وكان ينتقد المستشرقين والعرب في قراءة التراث نقدًا ماركسيًا باعتبار أنهم كلهم «انطلقوا في أبحاثهم من أطر مثالية، أو غيبية، ساذجة»[١] وهو يقصد بالمثالي ما يقابل المادي، وبالغيبي الموقف المعتمد علىٰ الوحي، وقد كان تيزيني يتهم الباحثين العرب بأنهم قد صاغ أفكارهم «الفكر الليبرالي البرجوزاي حين درسوا في الغرب»[٢]، وينتقد أحمد أمين باعتباره مثالي لا مادي! كما يقول تيزيني «أحمد أمين يصنف التاريخ العقلي الإسلامي تصنيفًا مثاليًا، لا تاريخيًا، يبعده عن تفهم هذا التاريخ بشكل دقيق»[٣].

ثم بدأ تيزيني يصدر دراسات تطبيقية لهذه الرؤية التي نشرها، وكان قد وضع البرنامج تحت لافتة عامة بعنوان (من التراث إلىٰ الثورة)، وصدر منه خمسة أجزاء.

---

(١) طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، الطبعة الخامسة، (ص١٢٧).

(٢) المصدر السابق، (ص١٣٠).

(٣) المصدر السابق، (ص١٣٠).

- ٤ -

وأما حسين مروة (١٩٠٨-١٩٨٧م) فهو شيعي ماركسي لبناني، وقد درس في جامعة النجف العلوم الشيعية الدينية، ثم اعتنق الماركسية وأصبح أحد القيادات في الحزب الشيوعي اللبناني، وكتب كتابه **النزعات المادية في الفلسفة العربية-الإسلامية** (١٩٧٨م)، مجلدان في أربعة أجزاء، وأشار في أوله أنه لم ير دراسة للتراث توظف المادية التاريخية إلا دراسة تيزيني السابقة (١٩٧١م)[١].

وبرنامج حسين مروة في هذا الكتاب هو إعادة عرض لبعض المشاهد في تاريخ الفلسفة وعلم الكلام والتصوف والتشيع والمنطق علىٰ أساس المفاضلة الماركسية المعروفة بين المثالية/المادية، واستحضار بقية مفاهيم المعجم الماركسي في ثنايا التحليلات، ويكرر حسين مروة في هذا الكتاب النقد الماركسي للمستشرقين والحداثيين العرب، ولم يكتف بتقسيم التراث علىٰ أساس القرب والبعد من المفاهيم الماركسية، بل ذهب للمستشرقين أنفسهم وقسمهم إلىٰ المستشرقين الماركسيين وغير الماركسيين، فأما غير الماركسيين فأفرد صفحات طويلة لنقدهم الذي لخصه بأنهم يدورون حول ثلاث إشكاليات: العرق/الجنس، المركزية الغربية، إبراز الرجعي في التراث[٢].

(١) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي (ص١/٨).
(٢) المصدر السابق، (ص١/١٤١).

وأما أصحابه المستشرقون الماركسيين فقد عقد لهم مبحثًا بعنوان (الدراسات الاستشراقية الماركسية) وفخّم شأنهم وقال عنهم **(أما المستشرقون الماركسيون فقد تفرّدوا في تاريخ الحركة الاستشراقية بالتوجه إلىٰ تراثنا الفكري بمختلف أشكاله، من وجهة نظر ماركسية، علىٰ أساس مادي تاريخي من حيث المنهج، وعلىٰ أساس الاشتراكية العلمية من حيث الآيديولوجية، ذلك يعني أننا لن نجد في دراساتهم تلك الوجوه السلبية التي وجدناها لدىٰ المستشرقين الغربيين، والباحثين العرب المحدثين)**[1] إلا أنه استثنىٰ بعض الهنّات اليسيرة التي يقبل فيها الخلاف الاجتهادي في الداخل الماركسي.

والمهم هاهنا أن حسين مروة انتقد بعض المستشرقين، ولكن لا من زاوية التراثيين أو الإسلاميين، ولكن من زاوية الاستشراق الماركسي، ويبدو هاهنا متقاطعًا مع جزء من نقد أنور عبد الملك (١٩٦٣م) فقد كان أنور يرجع سبب أزمة الاستشراق إلىٰ نجاح حركات التحرر الوطني، وظهور الاشتراكية في أوروبا، وثورة العلوم الاجتماعية، وقريبًا أيضًا من نقد طيب تيزيني (١٩٧١م) كما سبق عرضه.

والحقيقة أنني لا أعرف أحدًا في محيطنا الثقافي المحلي قرأ أو تفاعل مع هذين المشروعين، وإنما أسمع اسمهما يترددان إذا عرض أحدهم لتأريخ مشروعات قراءة التراث، ويغلب علىٰ ظني

---

(١) المصدر السابق، (ص١/ ١٧٤).

أنهما أطروحتان للتنشئة اليسارية الداخلية، وليس للاستقطاب الخارجي، فهما موجّهان للقارئ الماركسي المحزّب، وكأنهما يتحدثان في أحد قاعات اللجنة المركزية، ولذلك يبدو في لغتهما عدم مداراة القارئ الخارجي أو المثقف الإسلامي، وليس فيهما برهنة نجاعة المفاهيم الماركسية، بل هي معطيات ناجزة تنتظر التطبيق المتلهف فقط، بشيء من المزايدة علىٰ الولاء والتعظيم للمفاهيم الماركسية، كما أن لغة المؤلفين تقريرية مباشرة ولا يتحليان بمسحة أدبية، بل لا يوضحان هذا المعجم الماركسي الفني للقارئ العام، وهذه الأسباب المتضافرة في تقديري هي ما يفسر عدم تأثير هاتين الأطروحتين اليساريتين.

— ٥ —

وأما أدونيس فهو مفكر سوري/لبناني، نصيري ملحد، وبرغم أنه قادم أيضًا من خلفية ماركسية إلا أن إشكاليته المركزية تختلف، فهو يدور حول الزوج الاتباع/الابداع، أو الثابت/المتحول، والثابت أو الاتباع عنده هو «الفكر الذي ينهض علىٰ النص»[(١)]، وأما الإبداع أو المتحول عنده فهو «الفكر الذي ينهض علىٰ النص لكن بتأويل يجعله قابلًا للتكيف مع الواقع، أو الفكر الذي لا يرىٰ في النص أية مرجعية»[(٢)]، وعلىٰ هذا كتب كتابه **الثابت والمتحول**:

(١) أدونيس، الثابت والمتحول: بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، دار الساقي، (ص١٣).

(٢) المصدر السابق، ذات الصفحة.

بحث في الإبداع والاتباع عند العرب (١٩٧٣م) وهو التقاط لبعض المشاهد من التراث والتاريخ وإعادة صياغتها وقراءتها علىٰ ضوء هذا الزوج وتفخيم شأن من يخرج عن النص، وتهجين من يتبع النص، كما في العقل-النقل عند المعتزلة، والحقيقة-الشريعة عند الصوفية، وهكذا، واستعرض هذه المفاضلة في عدة حقول: العلوم الإسلامية، والفنون الأدبية، والسياسة، الحركات الثورية، والمدارس الأدبية الحديثة، ولكن يغلب علىٰ شواهده أنها من التراث الأدبي.

وكتاب أدونيس هذا لاحظت له حضورًا في أوساط المدرسة الحداثية الأدبية التي كانت تتعاطىٰ قضايا الشعر الحر وعنصر الغموض الفني وتناوئ القصيدة العمودية، وتنعىٰ علىٰ التقليد والتراثية، وهي معارك دارت رحاها محليًا في التسعينات كما سبقت الإشارة لذلك.

- ٦ -

وأما حسن حنفي (و١٩٣٥م) فهو قد نشأ نشأة ماركسية، وفي نفس الوقت شاهد الحركات الشبابية الإسلامية وكيف تلهمها المعطيات الدينية، وبين هذين المحورين (الفكر اليساري) و(العلوم الإسلامية) انهمك حسن حنفي في التفكير والاهتمام، فقرر أن يعيد صياغة العلوم الإسلامية صياغة تنتهي بها إلىٰ مطالب الفكر اليساري، ليستثمر طاقة الحماس والتضحية في المعطيات الدينية كوقود للفكر اليساري، وهو ما يسميه «إعادة بناء العلوم».

وحنفي يرىٰ أن هذا مسلك استثمره رفاقه الماركسيون في البلدان الأخرىٰ، ولذلك يقول في كتابه الذي يعتبره المدخل النظري للمشروع ونشره عام (١٩٨٠م): (وقد لجأ الثوريون المعاصرون إلىٰ المأثورات الشعبية وإلىٰ تراث الجماعة الممثل في أمثلتها العامية ودياناتها القديمة من أجل تجنيد الجماهير)[١]، ثم ذكر أمثلة ونماذج لذلك (يتضح هذا في أعمال ماوتسي تونج المبكرة لإعادة تفسير الكونفيوشية تفسيرًا ثوريًا، وكذلك إعادة تفسير البوذية في فيتنام، والكاثوليكية الرومانية في أمريكا اللاتينية . . ، والأمثلة كثيرة من «دين التحرر»)[٢].

ونتيجةً لذلك فقد صار حنفي يتبنىٰ نتائج في تأويل العلوم الإسلامية فيها إفراط مبتذل، كقوله مثلًا عن أصل العقيدة الإسلامية وهي الألوهية (كل ما نعتقده ثم نعظمه تعويضًا عن فقْد يكون في الحس الشعبي هو الله، وكل ما نصبوا إليه ولا نستطيع تحقيقه فهو في الشعور الجماهيري هو الله . . ، فالله تعبير أدبي أكثر من كونه وصفًا لواقع . . ، فالله عند الجائع هو الرغيف، وعند المستعبد هو الحرية، وعند المظلوم هو العدل . . ، فإذا كان الله هو أعز ما لدينا فهو: الأرض والتحرر والتنمية والعدل)[٣].

ويقول في نموذج آخر (العلمانية هي أساس الوحي، فالوحي في

---

(١) حسن حنفي، التراث والتجديد، (ص١٩).

(٢) المصدر السابق، ذات الصفحة.

(٣) المصدر السابق، (ص١١٣).

جوهره علماني، والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ)[1].

وهو يستعمل إجرائيًا المنهج الفينومينولوجي الذي يمنح الأولوية للشعور، وقد كان أصلًا هو موضوع رسالته للدكتوراه، وإن كان يطبّقه بمعناه العام، أو بطريقة التوظيف التأويلي التخصيبي، أكثر من كونه تطبيقًا فنيًا.

ثم بدأ في نشر موسوعاته تباعًا في «إعادة بناء العلوم الإسلامية» لتكون مصوغة بشكل موّجه إلىٰ مطالب الفكر اليساري، فحاول إعادة بناء علم العقيدة في كتابه (من العقيدة إلىٰ الثورة: ٥ أجزاء)، ثم إعادة بناء الفلسفة في (من النقل إلىٰ الإبداع: ٩ أجزاء)، ثم إعادة بناء علوم التصوف والسلوك في (من الفناء إلىٰ البقاء: جزآن)، ثم إعادة بناء علم أصول الفقه في (من النص إلىٰ الواقع: جزآن)، ويلاحظ في عناوين هذه الكتب أنها تحمل رسالتها النهائية، فعلم العقيدة مثلًا يدور حول الله جل جلاله، وهو يريد أن يصبح الإله هو «الثورة»، وعلم أصول الفقه يدور حول مصدرية النص الشرعي، وهو يريده يدور حول مصدرية «الواقع»، وهكذا.

وأفكاره هذه حصدت سخرية حتىٰ من أصدقائه اليساريين، حتىٰ قال أحد القريبين من هذا الاتجاه وهو جلال أمين متهكمًا به (ومنهم من يفسر الدين تفسيرًا غريبًا مثل قوله «إن الله هو الثورة»)[2].

---

(١) المصدر السابق، (ص٦٣).

(٢) جلال أمين، ماذا علمتني الحياة: سيرة ذاتية، دار الشروق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م، (ص٣١٥).

وحنفي يعشق الألفاظ الكبرىٰ والمقابلة بين العناوين والأسماء لخلق صورة سردية وهمية الترابط، ليس فيها إلا التشابهات اللفظية فقط، ويلاحظ لدىٰ حسن حنفي خصوصًا، والمشروعات الحداثية الكبرىٰ لقراءة التراث عمومًا، كثرة النقول والاقتباسات والمعلومات التي ينقلونها أحيانًا من العلوم الإسلامية بشكل مستغرب، برغم أنها في غالبها ليست للبرهنة علىٰ أصل الفكرة، وقد يتساءل بعض القراء عن تفسير ذلك؟ والحقيقة أن الدافع المضمر خلف هذه العملية إنما هو الرغبة في عرض بطاقة ترخيص لمزاولة التحريف أمام القارئ، فهي في حقيقتها تتغيا الإيحاء للقارئ بأن المؤلف يعرف هذا العلم وبالتالي فيحق له طرح الشذوذات المخالفة لبدهيات هذا العلم.

وجوهر الأزمة في موسوعات حسن حنفي كلها هي «أزمة عقلية» مرتبطة بلا مبالاة حسن حنفي بغزارة التناقض الحاد، فيقول الشيء ونقيضه، ويتوسع في التأويلات الغرائبية الصارخة حتىٰ يشعر القارئ بابتذال العلم والتاريخ، وبسبب وفرة التناقضات بسخاء في كتب حسن حنفي فقد كانت كافية ليجعلها المفكر النصراني جورج طرابيشي موضوعًا لرسالة أكاديمية له، سماها (ازدواجية العقل: دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي) والنتيجة التي خلص فيها طرابيشي من دراسة مواقف حسن حنفي لخصها بقوله:

(ما من كاتب مفكر أتقن فن «رقصة المتناقضات» كما أتقنها حسن حنفي، وهذا ليس فقط بين مؤلَّف وآخر، وطور سابق ولاحق، بل بين

فصول الكتاب الواحد، وأحيانًا بين صفحات الفصل الواحد..، كتابات حسن حنفي تنفرد بميزة لا مماراة فيها: فهي لن تحيجنا للدخول في أي نقاش وحجاج مع كاتبها، لأن حسن حنفي هو الذي يتولىٰ الرد في كل مرة علىٰ حسن حنفي)[١].

وهذه الظاهرة عند حسن حنفي سبك لها دارسه طرابيشي مصطلحًا سماه (وحدة الأضداد)، وحين كان طرابيشي في طور إعداد هذه الدراسة التقىٰ به حسن حنفي ودار بينهما حوار طريف، حيث يروي طرابيشي القصة فيقول:

(في ندوة «العقلانية» في تونس في ١٩٨٦م، كان بيني وبين د. حسن حنفي لقاء وجولة ليلية في شوارع العاصمة، وضع يده علىٰ كتفي وقال: أيها الأخ جورج، لقد علمت أنك تعدُّ أطروحة جامعية عني؟ قلت: بلىٰ. قال: لي عندك طلب. قلت: علىٰ الرحب والسعة. قال: أيها الأخ جورج، أترىٰ هذا الذي يكلمك؟ إنه ليس حسن، بل حسنان، فهناك حسن حنفي الفيلسوف، وهناك حسن حنفي النبي، وما دمتَ قد عقدت العزم علىٰ الكتابة عن حسن حنفي، فرجائي عندك أن تدع حسن حنفي النبي جانبًا، وأن تكتب فقط عن حسن حنفي الفيلسوف. قلت: كما صارحتني، أصارحك، فأنا لا أستطيع تلبية هذا الرجاء، فمعقد أطروحتي كلها علىٰ هذه الازدواجية بين الاثنين، وبدون هذه الازدواجية لن يعود لأطروحتي من معنىٰ)[٢].

---

(١) طرابيشي، ازدواجية العقل: دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي، رابطة العقلانيين العرب، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٥م، (ص١٠).

(٢) طرابيشي، المصدر السابق، (ص٧).

وكنا قد رأينا أسلوب المراوغة الذي كان أحمد أمين يصرح أنه يستعمله وينصح غيره باستعماله، حين قال أحمد أمين «لا تنسبها للمستشرقين صراحة، ولكن ادفعها للأزهريين علىٰ أنها بحث منك، وألبسها ثوبًا رقيقًا لا يزعجهم مسها»، والواقع أن حسن حنفي يصرح أيضًا أنه يستعمل هذا الأسلوب وبوعي وبسبق قصد وتخطيط، حيث يقول حسن حنفي:

(نصر أبو زيد قال أشياء كنت أتمنىٰ أن أقولها، ولكن ربما استخدامي لآليات التخفي حال بين فهم ما أردت أن أقول، نحن مجموعة من الأفراد لو اصطادونا لتم تصفيتنا واحدًا واحدًا، ولذلك أرىٰ أن أفضل وسيلة للمواجهة هي استخدام أسلوب «حرب العصابات»، اضرب واجرِ، ازرع قنابل موقوتة في أماكن متعددة، تنفجر وقتما تنفجر، ليس المهم هو الوقت، المهم أن تغير الواقع والفكر، ولذلك يسمونني «المفكر الزئبقي»، لا أحد يستطيع أن يمسك علي شيئًا، الجماعات الإسلامية تراني ماركسي، الشيوعيون يرون أني أصولي، الحكومة تتعامل علىٰ أنني شيوعي إخواني)[1].

ونصر أبو زيد، الذي يثني عليه حسن حنفي في هذا النص، هو من أفراد المدرسة التي تمارس التطويع الحداثي للتراث، ومع ذلك فإنه لم يستطع استيعاب التفسيرات البهلوانية للتراث التي

(١) صحيفة أخبار الأدب، ٢٨/ ١٢/ ٢٠٠٣م، نقلًا عن: صحيفة الشعب، ممدوح الشيخ، ٢١/ ١/ ٢٠٠٤م.

ينشرها صاحبه حسن حنفي، فكتب نصر أبو زيد ورقة بعنوان **(التراث بين التأويل والتلوين: قراءة في مشروع اليسار الإسلامي)** وهي منشورة ضمن كتابه نقد الخطاب الديني[١]، وبرغم أن أبو زيد يتهم حنفي بـ«تلوين النصوص وطلائها» إلا أن دافع الورقة الحقيقي شعور أبو زيد أن حنفي قدم بعض التنازلات والمجاملات في تأويلاته للتيار الديني.

ويقدم هذا اليساري العلماني نصر أبو زيد شهادة عامة علىٰ كل أصحابه العلمانيين ونمط استغلالهم للتراث الإسلامي، فيقول: **(اتجهت التيارات العلمانية إلىٰ مواجهة الحاضر بآليات ذات طابع عصري، لكنها أحست بضرورة طرح هذه الآليات طرحًا يسوغ قبولها من الجماهير، فوجدت في بعض اتجاهات التراث «سندًا» لتوجهاتها . . ، حيث تحول -التراث- لدىٰ السلفيين إلىٰ إطار مرجعي، بينما تحول عند العلمانيين إلىٰ غطاء)**[٢]. بل ويعترف نصر أبو زيد أن الحداثيين والعلمانيين طوال القرنين الماضيين كانوا ينفذون هذا الاستغلال للتراث لشرعنة التغريب كما يقول **(إن الاستخدام النفعي الذرائعي للتراث كان نهج مفكري التنوير، وهو الذي عاقهم عن تحقيق انقطاع جذري عن النقيض السلفي)**[٣].

---

(١) نصر أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٥م، (ص١٣٧).

(٢) المصدر السابق، (ص١٥٤).

(٣) المصدر السابق، (ص٢٠٢).

والحقيقة أن نصر أبو زيد من أقل هؤلاء الحداثيين إمكانيات فكرية، فليس له خبرة عميقة بالتراث الإسلامي ولا بالفلسفة الغربية، وإنما هو أكاديمي متواضع، أُقحم بين المفكرين العرب أصحاب مشروعات إعادة قراءة التراث لأسباب لا صلة لها بنوعية الإنتاج العلمي، وإنما بسبب الدوي الإعلامي المصاحب لحكم المحكمة عليه بالكفر والتفريق بينه وبين زوجه، فالمستند الحقيقي لحضوره هو لعبه دور الضحية للاضطهاد الفكري، وأظن السبب في ضعفه الفكري هو تأخر تأهيله الفكري حيث قضىٰ شطر عمره خارج هذه الاهتمامات، حيث عمل (فني لاسلكي) حتىٰ عام (١٩٧٢م) وكان عمره حينها قرابة ثلاثين عامًا، ثم التحق بعدها بالسلك الأكاديمي.

وأما بخصوص موسوعات حسن حنفي فإنني لم ألاحظ حفاوة وقبولًا بين الشباب المثقف العربي لها، ولم أر أحدًا يحمل نتائجه وأحكامه علىٰ محمل الجدية، وقد يكون السبب «فارق التوقيت»، ذلك أنها موسوعات شرح مؤلفها محدداتها النظرية حين كان اليسار علىٰ المسرح، ولكن تم تنفيذها بعدما أسدل الستار عن اليسار وفتحت فقرة الليبرالية، فنبتت في غير موسمها.

ولكن الغريب أنني وجدت بعض الاهتمام بموسوعات حسن حنفي خارج النطاق العربي، وتحديدًا لدىٰ المدرسة التنويرية (الليبروإسلامية) في شرق آسيا في أندونيسيا وماليزيا ونحوها، وهم

يأخذون نتاج المكتبة الحداثية العربية في تأويل التراث كحسن حنفي ونصر أبو زيد ونحوهم، ويتسلحون بها في مصارعة ما يسمونه الأصولية الإسلامية والتزمت الديني، وقد قام لهم في أندونيسا تكتلان فاعلان في الترويج للمنهج الليبروإسلامي، وهما: شبكة الإسلام الليبرالي (JIL)، وشباب المحمدية، ومن رموز هذا الاتجاه الليبروإسلامي في أندونيسيا نور خالص مجيد (و١٩٣٩م)، وهو تلميذ لفضل الرحمن تخرّج علىٰ يديه في جامعة شيكاغو، وفضل الرحمن (١٩١٩-١٩٨٨م) مفكر باكستاني من آباء التأويل الحداثي للإسلام في أمريكا وذو علاقة وطيدة بالنتاج الاستشراقي في تأويل التراث.

وقد شرح محمد علي في بحثه (الإسلام الليبرالي في شرق آسيا)[١] ظروف تشكل تيار «الإسلام الليبرالي» في: ماليزيا وسنغافورة وأندونيسيا، ولا يمكن للباحث أن لا يقع في ذهنه الربط بين نشأة أكثر التكتلات الليبروإسلامية الأندونيسية فاعلية وهي «شبكة الإسلام الليبرالي» في العام (٢٠٠١م) في نفس العام الذي أعلنت فيه الولايات المتحدة الحرب علىٰ الإرهاب ودعم حركات الإسلام الليبرالي في العالم.

(١) Ali M., *Islamic Liberalism in Southeast Asia*, Oxford Islamic Studies Online, Apr 2012.

وأما محمد عابد الجابري (١٩٣٦-٢٠١٠م) فهو صاحب سلسلة (نقد العقل العربي) في أربعة أجزاء، وبرغم أنه يشترك مع اليساريين الذين استعرضناهم في القدوم من خلفية ماركسية، إلا أنه يختلف عنهم كلهم في مكونات ومعطيات جديدة، وهو يمثل بداية مرحلة فارقة، ومنعطف في التأريخ الحداثي للتراث، وسيأتي الإشارة لشيء من ذلك.

فأما المضمر الماركسي في خطاب الجابري، فالجابري عميق في تكوينه الحزبي الماركسي، حيث التحق بالحزب الاشتراكي وهو يافع عام ١٩٥٨م[١]، وعمره آنذاك ٢٢ سنة، وأصبح أحد قياداته، بل أبرز منظريه الذين صاغوا أدبياته، وكان الكاتب الرئيسي لبيانات الحزب بل قد قال عن نفسه مرة (عندما أكتب نصًا سياسيًا، بيان المكتب السياسي، أو اللجنة المركزية لحزبنا مثلًا، يوم كنت أقوم بهذه المهمة، كانت تتحرك في عقلي ميكانيزمات أخرىٰ خاصة)[٢]، حتىٰ أن بعض الصحفيين المغاربة أطلق علىٰ الجابري لقب (الآلة الكاتبة للاتحاد الاشتراكي)!.

وتركه للحزب كان «لأسباب صحية» عام ١٩٨١م كما ذكر ذلك نصًا[٣]، حيث بقي في الحزب الاشتراكي فاعلًا قرابة ربع

---

(١) أشار لتاريخ بدء تجربته السياسية في: الجابري، حفريات في الذاكرة، مركز دراسات الوحدة، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٧م، (ص١٧٦).

(٢) الجابري، حفريات في الذاكرة، مصدر سابق، (ص٢٣٦).

(٣) المصدر السابق، (ص٢٣١).

قرن! وبسبب هذا النشأة الاشتراكية العميقة فقد بقيت في خطاب الجابري أوشاب ماركسية لم يستطع التخلص منها في كتاباته الفكرية اللاحقة، حتىٰ أنه في نص طويل استعرض فيه النبوة والخلافة الراشدة في قالب تفسيري ماركسي/اقتصادي، وهو ما يسميه الماركسيون منهج «المادية التاريخية» في التفسير[1]، ثم ختم الجابري ذلك كله بهذه العبارة الجامعة: (تاريخ الإسلام منذ قيام الإسلام إلىٰ اليوم صراع بين الطبقات)[2].

ومن له أدنىٰ خبرة بالمكتبة اليسارية يدرك فورًا أن هذا التفسير الطبقي الشامل للتاريخ لا يخرج إلا من معجم ماركسي كث الشارب.

ونظير هذا أنه في كتابه العقل السياسي العربي، رد التاريخ السياسي الإسلامي كله إلىٰ ثلاثة محددات (العقيدة القبيلة والغنيمة) ولو تمسك بهذه النظرية التفسيرية المتنوعة، والتزم بها إلىٰ نهايتها المنطقية، لكان -علىٰ الأقل- خروجًا عن التفسير الماركسي التقليدي، لكن الجابري غلبته ماركسيته فعاد وفرّغ هذه العوامل الثلاثة من معناها، وجعلها كلها تابعة لعامل واحد هو (الغنيمة)، فعدنا مرةً أخرىٰ للمربع الأول، مربع المادية التاريخية الماركسية،

---

(١) من أجل مناقشة إسلامية موسعة لمنهج التفسير المادي للتاريخ انظر: أحمد العوايشة، موقف الإسلام من نظرية ماركس للتفسير المادي للتاريخ، رسالة ماجستير، جامعة الملك عبد العزيز، ١٤٠٠هـ، الباب الثاني، (ص٢١١).

(٢) الجابري، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م، (ص١١٣).

المختزل في العامل الاقتصادي في تفسير التاريخ، حيث يقول الجابري في تفسير تاريخ الدولة الإسلامية: (**لقد بقيت «القبيلة» تفعل فعلها كإطار محدد، وبقيت «الغنيمة» تقوم بدورها كمحدد حاسم عند نهاية التحليل، وكان لـ «العقيدة» دورها كغطاء آيديولوجي**)[(١)].

وهكذا فالغنيمة (الاقتصاد) هي المحدد الحاسم في «نهاية التحليل» وأما القبيلة فمجرد إطار، والعقيدة مجرد غطاء.

وفي ماركسية صريحة في تفسير التاريخ الإسلامي يقول الجابري: (**الدعوة المحمدية قد أفصحت عن مشروعها السياسي، وهو الاستيلاء علىٰ كنوز كسرىٰ وقيصر**)[(٢)]، مع إقراره ببعض الاستثناءات، لكن تظل استثناءات طبعًا.

وأما (دافع القبيلة) فقد عاد وفرّغه كليًا أيضًا كما يقول: (**«القبيلة» ليست في نهاية التحليل إلا الإطار الاجتماعي الذي بواسطته يتم كسب «الغنيمة»، وبالتالي فـ «الغنيمة» هي التي تحكم في نهاية التحليل، إن «القبيلة» معزولة عن الغنيمة مقولة مجردة وقالب فارغ**)[(٣)].

والموضوعية تقتضي أن نذكر أن الجابري لم يكن ماركسيًا تقليديًا متخشبًا، بل يصنف ضمن من حاولوا التجديد والإضافة في الداخل الماركسي العربي، ولذلك علىٰ الصعيد التنظيري يسعىٰ

---

(١) الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٤م، (ص٢٣٤).

(٢) المصدر السابق، (ص٥٨).

(٣) المصدر السابق، (ص٩٨) وانظر أيضًا: (٩٥)، (٩٦)، (١٦٤)..

الجابري دومًا للحفاوة بالمجددين في الفكر الماركسي الغربي، مثل لوكاتش ودوبريه وموريس غودلييه ونحوهم، باعتبار أنهم يمثلون نفس هاجسه في تخصيب النص الماركسي وفتح إمكانياته التأويلية ليتقبل مستجدات الحداثة الفكرية، ويتعجب القارئ لهذه الشريحة التجديدية الماركسية حين يراهم يحاولون إقناع رفقاءهم بالأفكار الجديدة من خلال تأصيلها بنصوص ماركس! وأن نصوص ماركس تدل عليها، أو لا تتعارض معها علىٰ الأقل.

وقد لاحظ الماركسي ردونسون هذا التنافس المحموم بين التوجهات الماركسية في تأويل نصوص ماركس، بحيث يسعىٰ كل توجّه لشرعنة أفكاره عبر إظهار أن نصوص ماركس تدل عليه، كما يقول رودنسون: (من اليسير أن نجد في تراث ماركس ما نبرر به أية فكرة، إن هذا التراث كالكتاب المقدّس، حتىٰ الشيطان يستطيع أن يجد فيه نصوصًا تؤيد ضلالته)[1]

فكم هو مهيج للشفقة والرثاء أن يكون المفكر العربي الذي يرىٰ نفسه تجسيدًا للحداثة والعقل يسعىٰ لإثبات شرعية أفكاره من خلال معادلة: العموم والخصوص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، في نصوص ماركس!

وتبني الجابري للمزاوجة بين المنهج البنيوي والمنهج التاريخي/التكويني، كما بنىٰ عليها كتابيه التكوين والبنية مثلًا،

---

(١) رودنسون، الإسلام والرأسمالية، ترجمة نزيه الحكيم، دار الطليعة، (ص٢٤).

هو في جوهره مجرد قمح في عجينة الخط الاجتهادي الماركسي الفرنسي، فإن هذا الخط هو الذي زاوج بين الماركسية والبنيوية، وقد نبّه الأنثروبولوجي المشهور إريك وولف (١٩٩٩م) تنبيهًا ذكيًا علىٰ أثر هذا المزج بين الماركسية والبنيوية في البيئة الفرنسية علىٰ إعادة تنصيب بعض المفاهيم الماركسية المتقاعدة[1]، وهو متعاطف معها طبعًا.

ورأس هذا الاتجاه كما هو مشهور هو ألتوسير الذي حاول إعادة تأويل ماركس بنيويًا، بل إن موريس غودلييه الذي جعل الجابري نظريته في (أصل الدولة) أحد النماذج التفسيرية المعتمدة عنده وشرحها بشكل خاص[2]، هو في حقيقة مشروعه محاولة لحل ما فشل فيه ألتوسير! فكلاهما أصلًا من رموز (الماركسية البنيوية الفرنسية)[3]، فالجابري حتىٰ في ماركسيته مرتبط بالتلوين الفرانكفوني!

والمهم أن الجابري تبعًا لنزعته للتجديد في الداخل الماركسي والتخفيف من إطلاقية وحسمية العامل الاقتصادي أدخل استثناءات

(١) Eric Wolf, *Europe and the People Without History*, University of California Press, 1982, p, 400.

(٢) الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٤م، (ص٣٠).

(٣) عقد جارودي فصلين طريفين ناقش فيهما محاولتي ألتوسير وغودلييه في بنينة الماركسية. انظر: جارودي، البنيوية: فلسفة موت الإنسان، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥م، (ص٤٩)، (١٠٨).

في تفسير التاريخ الإسلامي، وأعاد بعض اللحظات التاريخية المحدودة لعوامل أخرىٰ لا اقتصادية، ولكن تظل استثناءات محدودة، ويظل الجابري يرىٰ في التاريخ ما تراه فيه المادية التاريخية الماركسية.

وأما استمداد الجابري من المستشرقين فيحدثنا الجابري أن وعيه في وقت التشكل المعرفي تكون من خلال كتب المستشرقين، كما يقول: (إنني لا أنكر أني استفدت كثيرًا من كتابات المستشرقين، وقد حصل هذا خصوصًا عندما كنت طالبًا، وأيضًا في المراحل الأولىٰ من عملي الجامعي)[1].

وقد استمر الجابري منزعجًا من ملاحقة المتابعين له وإدانته بابتلاعه الاستشراق، حتىٰ أنه قال ذات مرة: (أؤكد اليوم، كما سبق أن أكدت بالأمس، عندما سئلت عن مدىٰ حضور فكر المستشرقين فيما كتبت، أؤكد أنني أبذل كل جهدي عندما أشرع في التفكير والكتابة في موضوع ما لأنسىٰ جميع ما كتب في الموضوع)[2].

ولكن هاهنا فارق بين الجابري وبين الحداثيين العرب في العلاقة مع الاستشراق، فالجابري يعتمد غالبًا علىٰ «الاستشراق المُترجَم»، بخلاف بقية الحداثيين العرب المنشغلين بتاريخ التراث

(١) الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م، (ص٣٠٨).

(٢) الجابري، حفريات في الذاكرة، مركز دراسات الوحدة، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٧م، (ص٢٢٦).

فهم يرجعون غالبًا للاستشراق الأعجمي، أو الاستشراق في لغاته الأصلية، حيث يعتمد الجابري علىٰ مترجمات محمد عبد الهادي أبو ريدة مثل (تاريخ الفلسفة في الإسلام: دي بور؛ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع: آدم متز، مذهب الذرة عند المسلمين: بينس)، ومترجمات عبد الرحمن بدوي وهي (تراث الأوائل: كارل بيكّر، من الإسكندرية لبغداد: ماكس مايرهوف، موقف السنة من علوم الأوائل: جولدزيهر، التراجم الأرسطاطاليسية المنسوبة لابن المقفع: بول كراوس، الإنسان الكامل عند المسلمين: هانز هينرش شيدر، سلمان الفارسي والبواكير الروحية في إيران: ماسينيون).

كما يعتمد أيضًا علىٰ غيرها من المترجمات من كتب المستشرقين مثل: تاريخ الفلسفة الإسلامية: هنري كوربان، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي؛ الفكر العربي ومركزه في التاريخ: أوليري ترجمة إسماعيل البيطار؛ في التصوف وتاريخه: نيكلسون ترجمة أبو العلا عفيفي؛ أصول الإسماعيلية: برنارد لويس ترجمة خليل حلو وجاسم الرجب؛ القرامطة: ميكايل خويه ترجمة حسني زينة؛ تاريخ الفكر الاندلسي: بالنثيا ترجمة حسين مؤنس؛ فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية: غارديه وقنواتي ترجمة صبحي الصالح وفريد جبر؛ الفلسفة في الشرق: بول ماسون اورسيل ترجمة محمد يوسف موسىٰ؛ القانون والمجتمع: سانتلانا ترجمة جرجيس فتح الله.

ونتيجة لاعتماد الجابري الأساسي علىٰ «الاستشراق المترجم»

فإن وزن المنقول عن المستشرقين في كتبه لا يعتمد علىٰ وزن المستشرق ذاته داخل تخصصه، بل علىٰ تيسر وجود الترجمة من عدمه، ولذلك مثلًا أكثر الجابري من الاعتماد علىٰ كتاب دي بور «تاريخ الفلسفة في الإسلام» (المنشور عام ١٩٠٣م، وترجم عام ١٩٣٨م) والذي ترجمه وحشّاه محمد عبد الهادي أبو ريدة (١٩٠٩-١٩٩١م).

وبالرغم من أن دي بور ليس من كبار المستشرقين، وليس كتابه من الكتب المركزية في هذا الحقل، وإنما هو ملخص مرتّب لما سبقه من أبحاث وأعمال، ومع ذلك تجد الجابري يقول (ديبور. .أحسن من كتب في الفلسفة الإسلامية من المستشرقين)[١]، بل ويزري الجابري علىٰ من حاول من الباحثين العرب أن يلحق بديبور ويرىٰ أنهم أقل من ذلك! كما يقول (ومنهم من اقتدىٰ بديبور فقرأ فيها تاريخ الفلسفة اليونانية، قراءة أقل ذكاءً في الغالب من قراءة ديبور وشارحه أبو ريدة)[٢].

وحقيقة الأمر أن ترجمة أبي ريدة لكتاب ديبور لم تكن اختيارًا أصلًا من أبي ريدة، بل هي توجيه وطلب من أستاذه أحمد أمين، كما شرح ذلك أحمد أمين في تقديمه لترجمة أخرىٰ لأبي ريدة، حيث يقول أحمد أمين: (فلما سنحت لي الفرصة لترجمته -أي كتاب

(١) الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، ١٩٩٣م، (ص٣٢).

(٢) المصدر السابق، ذات الصفحة.

آدم متز- برغبة بيت المغرب في نشر كتب قيمة في هذا الموضوع، انتدبت له الأستاذ محمد عبد الهادي أبا ريدة، كما انتدبته من قبل لترجمة كتاب الفلسفة الإسلامية للأستاذ ديبور)[1]، وليس من العسير إدراك سبب اختيار أحمد أمين لكتاب ديبور، فهذا مزاج أحمد أمين أصلًا، وهو حبه للعرض الميسر المهيكل الذي يلخص أطراف الموضوع، وهكذا كان كتاب ديبور، فهو اختيار للكتاب لأغراض تعليمية لا لمنزلة إبداعية.

وفي خصوص تاريخ الفلسفة فإن المصدر الثاني في استمداد الجابري بعد دي بور هو المستشرق والفيلسوف الفرنسي هنري كوربان (١٩٠٣-١٩٧٨م) فقد التقط الجابري كثيرًا من تصويراته واستعاراته، في خصوص الفلسفة الشيعية والعلاقة بالغنوصية والهرمسية، مع فارق الاتجاه طبعًا، فكوربان تيوصوفي روحاني متعاطف مع الغنوص والمزدكية المتسربة للإسلام الشيعي، تفتنه التهويمات، حتىٰ أن أستاذه ماسينيون شعر بانجرافه وقال له مرة «لا تتمزدك كثيرًا»[2]، وقد حدث له هذا الانعطاف المشبوب للعرفانيات بعد تأثره بأستاذه جيلسون، ولذلك اعتنىٰ الشيعة والإيرانيون بترجمة

---

(١) مقدمة أحمد أمين لترجمة كتاب: آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، الطبعة الثالثة، ١٩٥٧م، (مصر).

(٢) Henry Corbin, 'PostScriptum biographique à un entretien philosophique', in *Henry Corbin*, editeur Christian Jambet, Paris, 1981.

بعض أعمال هنري كوربان، لكنهم لم يتفطنوا إلىٰ أنها تدينهم في قالب مدحهم، فكوربان يتغنىٰ بفلاسفة الشيعة ويبجلهم لكنه يربطهم بالغنوص السابق علىٰ الإسلام لأن كوربان يرىٰ ذلك كله تجليات روحانية رائعة.

وأما المادة والمعلومات الخام فبالإضافة للمصادر الاستشراقية السابقة فقد عوّل الجابري أيضًا علىٰ سلسلتين: سلسلة (فجر الإسلام وضحاه وظهره) لأحمد أمين، وسلسلة (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام) لعلي سامي النشار، والجابري شديد التعظيم لسلسلة أحمد أمين، حتىٰ أنه قال مرة عنها (أما سلسلة أحمد أمين فما زالت لم تُتجاوز رغم كل ما يمكن أن يُؤخذ عليها)(١)، وقال في موضع آخر عن أحمد أمين (أحد كبار الباحثين العرب في العصر الحديث، بل لعله أكثرهم إنتاجًا وجدية)(٢). وهذه الشهادة لها دلالة مضاعفة فالجابري شحيح في الثناء علىٰ المعاصرين، بل يوسعهم لمزًا سواءً في كتابه الخطاب العربي المعاصر، أو في ثنايا برنامجه في تاريخ التراث.

ويمكن لنا في هذا التصفح العام لخطوط الاتصال بين برنامج الجابري والخزان الاستشراقي أن نستعرض بعض النماذج والشواهد علىٰ استمداد الجابري تصويرات وتحليلات المستشرقين:

---

(١) الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة، الطبعة السابعة، ١٩٩٨م، (ص٩٤).

(٢) المصدر السابق، (ص٩٣).

من الأفكار التي كررها المستشرق والفيلسوف الفرنسي هنري كوربان فكرة المقابلة بين ابن سينا وابن رشد كرمزين، الأول رمز مشرقي روحاني غنوصي سلك طريقه العرب، والثاني رمز مغربي عقلاني أرسطي غادر إلىٰ الغرب، ففي الفصل الذي عقده بعنوان «الفلسفة العربية في الأندلس» يلخص هنري كوربان هذه النتيجة فيقول **(يمكن أن يُؤخذ ابن سينا وابن رشد كرمزين للقدرين الروحيين، اللذين كان أحدهما ينتظر الشرق، والآخر ينتظر الغرب)**[1].

ويقول كوربان مؤكدًا ذات التصوير **(بينما يغطّي فيض مدرسة ابن رشد علىٰ تأثير مدرسة ابن سينا في الفكر المسيحي، نرىٰ أن آثارها كانت في الشرق علىٰ عكس ذلك)**[2].

وهكذا كرر كوربان هذا التقابل طوال كتابه[3]، وهذه الفكرة التي كررها كوربان لم يأخذها الجابري فقط، بل جعلها العمود الذي نصب خيمته الفكرية فوقه، حيث جعل الجابري الفكر العربي ينقسم إلىٰ مشرقي غنوصي جذر مشكلته جاءت من ابن سينا الذي روج بضاعته الغزالي، ومغربي عقلاني مظلته العامة هي ابن رشد، وهذه ليست فكرة عارضة بل أساس يكرره الجابري طوال برنامجه، ومن نماذج ذلك قول الجابري محاكيًا عبارة كوربان السابقة:

---

(١) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، دار عويدات، ٢٠٠٤م، (ص٣٧٩).

(٢) المصدر السابق، (ص٢٧٦).

(٣) المصدر السابق، انظر مثلًا المواضع التالية: (ص٤٣)، (٢٤٧)، (٣٥٦).

(قضينا نحن العرب حياتنا بعد ابن رشد خارج التاريخ في جمود وانحطاط، لأننا تمسكنا بلحظة ابن سينا، بعد أن أدخلها الغزالي في الإسلام، وعاش الأوروبيون التاريخ الذي خرجنا منه، لأنهم أخذوا منا ابن رشد فعاشوا لحظته، ومازالوا يفعلون)[1].

وكوربان ليس مجرد مستشرق بل هو فيلسوف، ولم يكن أجنبيًا عن الخط الهرمنيوطيقي فقد كان من أوائل مترجمي هايدغر للداخل الفرنسي، وقد تحدث في كتابه عن مدخل الفهم والتأويل وأشار لاستعماله أسلوب الأزواج المعرفية لتحليل وفهم مادته، كما يقول في المبحث المعقود لذلك (وتشكّل بعض الأزواج الأخرىٰ من المصطلحات: كلمات-مفاتيح من المصطلحات. . ، وباختصار فإن في هذه الأزواج الثلاثة من المصطلحات التالية: الشريعة في مقابل الحقيقة، والظاهر في مقابل الباطن، والتنزيل في مقابل التأويل، علاقة كعلاقة الرمز بالمجاز. .)[2].

ثم استمر كوربان في استخدام هذه الأزواج في تفسير وتحليل مادته كقوله مرةً ملخِّصًا (مثنوية الشريعة والحقيقة، والظاهر والباطن، وفكرة دور الولاية الذي يلي دور النبوة. .)[3].

وهذه الأزواج لم يأخذها الجابري عرضًا، بل جعلها بعض

---

(١) الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي الطبعة السادسة، ١٩٩٣م، (ص٤٩).

(٢) كوربان، تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، (ص٦٥).

(٣) المصدر السابق، (ص٣٠٠).

عناوين الفصول التي تمثل هيكل الكتاب، كما يقول الجابري مثلًا في هيكل كتابه بنية العقل العربي: (الفصل الأول: الظاهر والباطن) (الفصل الثالث: النبوة والولاية) ويقول الجابري أثناء توظيفه وتوسيعه لذلك (إذا كان وضع الزوج الظاهر/ الباطن في الفكر العرفاني يماثل وضع الزوج اللفظ/ المعنىٰ في الحقل البياني؛ فإن وضع الزوج النبوة/ الولاية في العرفانيات يماثل وضع الزوج الأصل/ الفرع في الفكر البياني)[1].

إلا أن الجابري يتظاهر بأن هذه الأزواج التي تلخص بعض أفكار العرفان إنما هي من ابتكاره كما يقول (لقد محورنا الفكر العرفاني في الإسلام حول قضايا معينة نعتبرها القضايا الأساس من الناحية الإيبستمولوجية)[2].

وأثناء دراسة هنري كوربان للفكر العرفاني الشيعي لاحظ مفهومهم للولاية فيه معنىٰ الاتصال التاريخي منذ آدم الأول بأنوار تنتقل من حقبة لحقبة في حدود باطنية تتعاقب من ستر لكشف، فأسقط على هذه الظاهرة مصطلح الزمان الدائري (cyclical time) وهو مفهوم قديم مرتبط بجدل فلسفي حول مفهوم الزمن، وقد عقد فقرة في كتابه تاريخ الفلسفة بهذا العنوان (الزمان الدائري)[3] وسمىٰ أحد كتبه باسم (الزمان الدئري والغنوص الإسماعيلي)[4].

---

(١) الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة، الطبعة الخامسة، ١٩٦٥م، (ص٣١٧).

(٢) المصدر السابق، (ص٢٧٠).

(٣) كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، مصدر سابق، (ص١٦٠).

(٤) Corbin H., *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, Kegan Paul International, 1983.

فجاء الجابري أيضًا والتقط هذا الإسقاط في دراسة العرفان وجعله في عنوان أحد فصول كتابه (العرفان الشيعي والزمان الدائري)[1].

وفي رصد مشهور لهنري كوربان حول نقطة الاتصال بين الفكر الإسلامي والهرمسية، ومن هي أول فرقة تشربت الأفكار الهرمسية السابقة علىٰ الإسلام؟ يقول كوربان (وليس من العجب أن يكون الشيعة أول من «تهرمس» في الإسلام) ويقول (دخلت الهرمسية إلىٰ الإسلام عن طريق الشيعة)[2]، وهكذا اعتمد الجابري هذا الرصد الكورباني حيث يقول الجابري (بل لقد كان الشيعة «أول من تهرمس في الإسلام»)[3].

ويصل الانكباب علىٰ التلقي عن كوربان حتىٰ في تفسير معاني عناوين الكتب التراثية كما يقول الجابري (اختلف المستشرقون في معنىٰ «تهافت» في كتاب تهافت الفلاسفة، ولكن هنري كوربان يرىٰ أنها تعني «التحطيم الذاتي»، ونحن نعتقد فعلا ان ابن سينا هي فلسفة التحطيم الذاتي فعلًا)[4].

ولما كتب جولدزيهر كتابه «دراسات محمدية» جعل المجلد الأول دراسة لحقبة الجاهلية، واعتبر في الفصل التمهيدي أن

---

(١) الجابري، بنية العقل العربي، (ص٣١٧).

(٢) كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص٢١٠-٢١١).

(٣) الجابري، بنية العقل العربي، (ص٢٧٤) مصرحًا بمصدره.

(٤) الجابري، تكوين العقل العربي، (ص٢٦٧) مختصرًا.

المفهوم الأخلاقي المركزي في الجاهلية -أو مايسميه «نظام القيم العربي»- هو (المروءة) وجعل عنوان الفصل: «مروءة ودين» (Muruwwa and Din)[1]، فجاء الجابري وكتب كتابه العقل الأخلاقي العربي، وذكر أنه سيدرس «نظام القيم»، واعتبر هو أيضًا أن الجوهر الأخلاقي العربي هو المروءة، وجعل الباب الرابع منه بعنوان (الموروث العربي الخالص: أخلاق المروءة)[2].

وفي القسم الخاص بالسنة النبوية من كتاب جولدزيهر آنف الذكر ذكر جولدزيهر أن حجية السنة تتأسس علىٰ الإجماع، ولذلك سماه جولدزيهر «سلطة الإجماع» كما يقول (إن القبول الذي ناله هذا الكتاب -صحيح البخاري- كان موجها لمجموع الكتاب، وهذا التقدير تجذّر بفعل إجماع الأمة، وهو السمة الحقيقية لـ«سلطة الإجماع»، الذي كان الفقه السلفي يطلبه ويسأل عنه عند الاختلاف في دقائق الصحيح، قبل قبولها وعدها صحيحة)[3].

فجاء الجابري وتأثر بطريقة عرض جولدزيهر لذلك وأخذ مصطلح «سلطة الإجماع» حيث يقول (الإجماع إذن هو الذي يؤسس «الخبر»، متواترًا كان أو غير متواتر..، فما الذي يؤسس «سلطة الإجماع»

---

(1) Goldziher I., *Muslim Studies*, trans. Stern S. & Barber C., Aldine Publishing Company, 1966, p. 1:11.

(2) الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠١م، (ص٤٨٩).

(3) جولدزيهر، دراسات محمدية، ترجمة الصديق نصر، (ص٣٥٣).

نفسه؟)[1]، ثم واصل الحديث عن «سلطة الإجماع» طوال الكتاب.

وهكذا لما كتب الجابري كتابه «مدخل إلىٰ القرآن» أخذ من كتاب نولدكة «تاريخ القرآن» وغيره من كتابات المستشرقين، وليس هذا موضع نفصيل ذلك، وإنما أردنا أن نذكر أمثلة فقط لعلاقة الجابري بالنتاج الاستشراقي، وسيأتي أمثلة تفصيلية أخرىٰ في فصول الكتاب.

ومن الفروق الجوهرية بين الجابري ومن سبقه توظيفه لبعض مفاهيم العلوم الإنسانية وإشاعتها وترويجها، بشيء من التبسيط طبعًا، مثل مفهوم القطيعة الإبستمولوجية (باشلار)، الإبستيما (فوكو)، اللاشعور المعرفي (بياجيه)، اللاشعور السياسي (دوبريه)، الكتلة التاريخية (غرامشي)، المماثلة (بيريلمان)، ونحوها.

وهذه المفاهيم ليس هو أول من ترجمها جميعًا، ولكنه والحق يقال أنشط هؤلاء في الاستدماج والترويج والتبيئة، وإلا فإن مفهوم «القطيعة الابستمولوجية» مثلًا، وهو مفهوم أفرط الجابري في كثرة استخدامه، كان قد سبقه غيره إليه، وقد رأيت العروي وظّفه في كتابه عن الفكر التاريخي (١٩٧٤م)، وسمّاه آنذاك «القطيعة المنهجية» (Coupure épistèmologique)[2].

كما أن الجابري بحسب متابعتي هو أول حداثي عربي يكتب

(١) الجابري، بنية العقل العربي، (ص١٢٥).

(٢) العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٦م، (ص١٤٤)، (٢٢٩).

برنامجًا شاملًا في التراث وعينه علىٰ القارئ الإسلامي/السلفي، يستهدف تغيير مساره، وقد شرح شيئًا من دوافعه هذه في خاتمة كتابه «بنية العقل العربي» الذي نشره منتصف الثمانينات، أوج اكتساح الصحوة الإسلامية للعالم العربي، حيث ذكر أن الدعوات العلمانية لمقاطعة التراث لم تنجح بل زاد التعلق بالتراث، كما يقول الجابري (**ألم تسفر مثل هذه الدعوات عن نتائج عكسية تمامًا؟ ألم يتعاظم مفعول السلطات المذكورة، سلطات مرجعيتنا التراثية، حتىٰ أصبحت تكتسح الساحة اكتساحًا؟**)[١]، والذي يقترحه الجابري هو استثمار التراث لاستقطاب القارئ السلفي من الحركات الإسلامية لأحزابهم اليسارية، كما يقول الجابري موجّهًا الرسالة لزملائه العلمانيين واليساريين (**إنه بدون التعامل النقدي العقلاني مع تراثنا لن نتمكن قط من تعميم الممارسة العقلانية علىٰ أوسع قطاعات فكرنا العربي المعاصر، القطاع الذي ينعت بـ«الأصولي» حينًا، وبـ«السلفي» حينًا آخر**)[٢].

وواضح أن هذه رسالة يرسلها الجابري لأصحابه اليساريين والحداثيين حول أن أفضل طريقة لمواجهة اكتساح الصحوة الإسلامية هو مواجهتها من داخل التراث نفسه بزعزعة السلطات الشرعية التي تحكم العقل العربي كما يسميها الجابري (سلطة النص) و(سلطة السلف)، وليس سرًّا من هو التيار الذي يعظّم النص

(١) الجابري، بنية العقل العربي، الطبعة الخامسة، ١٩٩٦م، (ص٥٦٨).

(٢) المصدر السابق، (ص٥٥٢).

والسلف، وقد كان العلمانيون قبل الجابري يستعملون أسلوب المراغمة والمناكفة، ويقدحون في الأحكام الشرعية قدحًا حادًا صريحًا جارحًا لمشاعر القارئ المسلم، فانعطف الجابري إلىٰ أسلوب آخر تمامًا.

ويعترف الجابري أن كل ما يقوله عن الإبستمولوجيا هو للاستهلاك وأنه آيديولوجي إلىٰ نخاعه حيث يقول: (هل يمكن الادعاء بأن قراءةً ما تصدر عنا نحن العرب المعاصرين، يمكن أن تكون متحررة من الهاجس الآيديولوجي..؟ لقد سبق أن صرحنا بالطابع الآيديولوجي لقراءتنا، ونحن نؤكد هنا مرة أخرىٰ: أنه لأفضل ألف مرة أن نحاول قراءة تراثنا قراءة آيديولوجية تريد أن تكون واعية، من أن نستمر في قراءته قراءة أيديولوجية غير واعية)[1]

ويكشف الجابري نفسه بكل وضوح عن سوء قصده في قراءته (لا ندّعي أننا نقوم بعمل «بريء»، أي بقراءة لا تسهم في إنتاج المقروء، فمثل هذه القراءة لا وجود لها..، بل إننا علىٰ العكس نحاول أن نسهم بوعي وتصميم في إنتاج مقروئنا)[2]

ووضوح التوظيف والاستغلال في برنامج الجابري لقراءة التراث وأنها محاولة لضخ العلمانية الغربية في مصطلحات تراثية تستهدف غسيل عقل القارئ السلفي ليس استنتاج خصوم، بل

---

(١) الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي، الطبعة السادسة، ١٩٩٣م، (ص٧).

(٢) الجابري، الخطاب العربي المعاصر، الطبعة السادسة، ١٩٩٩م، (ص١٢).

الجابري ذاته يصرح كما سبق باستهدافه القارئ السلفي/الأصولي، وزملاء الجابري من العلمانيين يصرحون كثيرًا بأن الجابري يمارس القراءة التوظيفية الاستغلالية للتراث لا القراءة العلمية، فالعلماني المعروف جابر عصفور يقول عن الجابري، ومعه عامة خط التأويل الحداثي للتراث، بأن قراءتهم للتراث **(تكشف عن نزعة نفعية، انتقائية بالضرورة، لا تفارق مزلق الإسقاط..، توقعها علىٰ قراءات متعارضة متباعدة، تنسرب فيها بدرجات متباينة مراوِغة)**[1].

وهذا مجرد تجلٍ لخلاف قديم متجدد بين العلمانيين: هل نطرح العلمانية بصورة مباشرة ونفصل الشريعة بكاملها عن الدولة ونجعل الدين علاقة روحية شخصية، أم نقرر علنًا تحكيم الشريعة ونعيد صياغتها بشروط تجعلها عمليًا موافقة للنتائج العلمانية؟

لكل اتجاه فريق من العلمانيين يميل إليه، وهو خلاف تكتيكي لا اختلاف أهداف، والرأي الذي ينتشر بين العلمانيين هو بحسب قوة الاتجاه الإسلامي وتراجعه، وإذا كان الجابري يميل للاتجاه الثاني كما عبّر مرارًا في كتبه عن ذلك، فثمة من يميل للرأي الأول كالحداثي التونسي هشام جعيط كما يقول مثلًا: **(كل محاولة في مجال العلمانية التشريعية تستهدف الرجوع إلىٰ تأكيد ما نصّت عليه الشريعة من حيث المبادئ، وتحويرها علىٰ صعيد النتيجة العملية بحيث نكون قد**

---

(١) جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩١م، (ص٦٧).

بلغنا غايات التحديث؛ ينبغي تجنبها حسب رأينا)[1].

وكمثال يؤكد أن رواج التفسير الحداثي للتراث هو في لحظات قوة الحركة الإسلامية كتعويض علماني: يذكر صلاح الدين الجورشي أن انفجار الاهتمام الحداثي بمقاصد الشريعة مرتبط بتهديدات الصحوة الإسلامية للوجود العلماني كما يقول الجورشي (بدا وكأن الشاطبي يتعرض لعملية استكشاف جديدة..، ولعل الدواعي التي بررت هذا الاهتمام؛ لها علاقة مباشرة، أو غير مباشرة، بتوسع وامتداد «الحالة الإسلامية»، إلىٰ درجة تهديد موازين القوىٰ السياسية في أكثر من قطر إسلامي)[2].

وعلىٰ أية حال، فهذه البرامج التراثية السابقة، لم أر تأثيرًا لها في الداخل الإسلامي إلا مشروعين، سلسلة أحمد أمين، ومجموعة الجابري، فأما سلسلة أحمد أمين فرأيت لها حضورًا بين الأكاديميين في الأقسام الشرعية والتراثية فينقلون منها كلامه عن الفرق والعلوم وأحوال العصر الأموي والعباسي ونحوها، وأما مجموعة الجابري فرأيت تأثيرها في شريحة الشباب الإسلامي المتطلع للثقافة والنهضة.

وأما جرجي زيدان فقد أسدل عليه الستار مبكرًا ولم يتضح لي

---

(١) هشام جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، دار الطليعة، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م، (ص١١٤).

(٢) صلاح الدين الجورشي، مقاصد الشريعة بين ابن عاشور والفاسي، مجلة الاجتهاد، العدد التاسع، السنة الثالثة، خريف ١٩٩٠م، (ص١٩٥).

تفسير لذلك، وأما طيب تيزيني وحسين مروّة فإن خطابهما أصلًا موجه للداخل اليساري فيما يبدو، ولذلك لم يؤثر في العقل الإسلامي، وأما أدونيس فإن بجاحة الألفاظ الإلحادية في كتابه يقشعر لها قلب القارئ المؤمن بالله ورسوله فصنع الحاجز بينه وبين الإسلاميين بنفسه، وأما حسن حنفي فليست مشكلته قطعًا نقص الاطلاع، بل لاشك عندي أنه أكثر هؤلاء اطلاعًا، وإنما مشكلته النزعة الهرائية في استنتاجاته التي تخجل الباحث أن يستشهد به علىٰ أية فكرة إذ يعاني خطابه من نقص مرموقية فادح.

- رابعًا: البرامج العربية الحقلية لتاريخ التراث:

ما سبق كان جولة عابرة في المشروعات الحداثية الكبرىٰ لقراءة التراث ذات العروض الشاملة أو الواسعة، وعلاقتها بالخزان الاستشراقي، وأما القراءات الحداثية الجزئية للتراث التي أخذت حقلًا محددًا أو موضوعات محددة أو لم تكتب عروضًا تفصيلية شاملة، فقد اشتهر فيهم كثيرون ومنهم: محمد أركون (١٩٢٨-٢٠١٠م)، فهمي جدعان (و١٩٤٠م)، عبد المجيد الشرفي (و١٩٤٢م)، عبد المجيد الصغير، ومن آخر من صدرت أعماله بالعربية ممن اهتم بتاريخ التراث وائل حلاق (و١٩٥٥م). ونحوهم ممن سنشير لهم لاحقًا في ثنايا فصول الكتاب.

أما محمد أركون (١٩٢٨-٢٠١٠م)، فهو يكرر كثيرًا في كتبه أنه مدين للمستشرقين في فهم ومعرفة القرآن، وهو يقصد طبعًا فهم

ومعرفة «الطعون» في القرآن، وليس الفهم العلمي الموضوعي للقرآن للأسف، كقول أركون مثلًا: (تقدم الدراسات القرآنية قد تم بفضل التبحر الأكاديمي الاستشراقي منذ القرن التاسع عشر)[1].

ويردد أركون -أيضًا- ذات الفكرة فيقول: (كنت قد ذكرت آنفًا لائحة بأسماء الباحثين الرواد، الذين ساهموا في الدراسات القرآنية بشكل علمي، وأدوا إلىٰ تقدمها، وإلىٰ تقدم معرفتنا العلمية بالقرآن، وربما كان القارئ قد لاحظ أني لم أذكر إلا أسماء مستشرقين)[2].

وأركون يبدي الحزن والرثاء لأن المسلمين لا يشاركونه العشاء علىٰ مائدة المستشرقين، كقول أركون في لغة جنائزية مثلًا: (حتّامَ يستطيع المسلمون أن يستمروا في تجاهل الأبحاث الأكثر خصوبةً وتجديدًا؟ قصدت بالطبع أبحاث العلماء الغربيين الذين يدعونهم بالمستشرقين، أقول ذلك وأنا أفكر بأبحاث نولدكة، وجوزيف شاخت، وجوينبول عن الحديث النبوي، وغيرهم كثير، كلهم متجاهلون تمامًا من قبل المسلمين، أو يُهاجمون من قبل الفكر الإسلامي دون تمييز. حتّامَ يُهملون، أو يُمررون تحت ستار من الصمت، أو يحذفون كليًا من الساحة الثقافية العربية أو الإسلامية؟ هل يمكن أن يستمر هذا الوضع إلىٰ أبد الآبدين؟ ولمصلحة من؟)[3].

---

(١) أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولىٰ،١٩٩٩م، (ص٧٠).

(٢) المصدر السابق، (ص٣٩).

(٣) أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، (ص٥٤).

ونماذج هذا الاعتراف والإقرار الأركوني بمديونيته للمستشرقين كثيرة جدًا في كتبه، وليست استنتاجًا بحثيًا، ويتعذر هاهنا أن نسترسل في الحديث عن برنامج أركون، إذ كنت قد كتبت بحثًا موسعًا عنه بعيد وفاته بأيام، في شوال ١٤٣١هـ، بعنوان (مصحف البحر الميت)، والبحث منشور علىٰ شبكة الانترنت.

وأما فهمي جدعان (و١٩٤٠م) فقد كرست الباب الثالث لتحليل أطروحته عن المحنة باعتبارها في هذا البحث «دراسة حالة» كما سبق بيانه.

وأما عبد المجيد الشرفي (و١٩٤٢م) فهو صريح في كثرة الإحالة إلىٰ كتب المستشرقين والتنويه بها، وعلىٰ سبيل المثال عقد فصلًا عن أصول الفقه قال في أول مراجعه (انظر بالخصوص كتابي شاخت: أصول الفقه المحمدي، ومدخل إلىٰ القانون الإسلامي)[1].

ولما تعرض عبد المجيد الشرفي لتاريخ العقيدة وعلم الكلام قال (لا غنىٰ للباحث اليوم من الرجوع إلىٰ الموسوعة التي وضعها «يوسف فان إس» بالألمانية في ستة أجزاء، ولم تترجم إلىٰ أي لغة أخرىٰ، بعنوان «علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة»)[2].

وإدخال الشرفي وأمثاله هاهنا مبعثه الرغبة في عرض أعلام

---

(١) عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، دار الجنوب للنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م، ص (١٠١).

(٢) عبد المجيد الشرفي، لبنات: في الثقافة والمجتمع، دار المدار الإسلامي، (ص٢٣٨).

يعبرون عن الخريطة الحداثية العربية المعنية بإعادة قراءة التراث، وإلا فالشرفي يجحد نبوة محمد ﷺ صراحة، ويعتبرها فكرة تخمرت في ذهن نبينا ﷺ، جمعها من الثقافة الدينية بمجتمعه مع طول التأمل، واعتقد صحتها، لا أن الله سبحانه أوحىٰ له حقيقة، حيث يقول الشرفي (لقد كانت المعلومات التي تلقاها محمد من حوله، واطلع عليها في أسفاره، وعن طريق الأحناف أو أهل الكتاب، ومن نتائج تأمله الطويل عندما كان ينقطع عن الناس ويتحنث في غار حراء؛ كان كل ذلك المادة التي تخمرت في ذهنه، ووصل بها إلىٰ اليقين بأن الله اصطفاه لتبليغ رسالته)[1].

والحقيقة أنني لا أحصي كم تصفحت بحثًا حداثيًا لباحث أو باحثة من حداثيي تونس إلا ووجدت في مقدمته الإشارة إلىٰ إشراف عبد المجيد الشرفي علىٰ البحث! وقد ذكر تلامذته كثرة إشرافه علىٰ البحوث الحداثية في تأويل التراث، كما ذكر ذلك مثلًا تلميذه حمادي ذويب وغيره.

وفي المقابل حين تطالع كتابات الشرفي تلاحظ أنها أشبه بالملخصات العاجلة، ولذلك فالذي يبدو لي أن عبد المجيد الشرفي دوره (الحركي/الأكاديمي) أكبر بكثير من دوره (العلمي/البحثي)، فهو يقوم علىٰ تدريب طلاب الدراسات العليا علىٰ الأساليب الحداثية الفرانكفونية في تقويض التراث، أكثر من كونه

(١) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مصدر سابق، (ص٣٤).

ينتج أبحاثًا رصينة مؤثرة في هذا المضمار، فما طبع له في مجال القراءة الحداثية للتراث هي كتيبات مستهلكة المحتوىٰ وباهتة اللغة، ولا يوجد فيها إضافة البتة، بخلاف دوره في تدريب طلاب الدراسات العليا، فقد ظهر أثره في بروز ثكنة باحثين حداثيين في تونس يدينون لمنهجه بالولاء والعصبية، وقد ظهر أثر هذا عليه في كتبه هو، فتراه يحيل كثيرًا إلىٰ رسائل أكاديمية (مرقونة) في أحد الكليات، وأحيانًا تكون لأحد تلاميذه.

بل إن أكثر كتب الشرفي اكتمالًا رؤيويًا وهو (**الاسلام بين الرسالة والتاريخ**) يستند فيه إلىٰ معاصرين قريبين مثل أركون ونصر أبو زيد وخليل عبد الكريم، بل وبعضهم حداثيون متواضعون في موقعهم المعاصر، وكأن الشرفي لم يكتب (الفكر الإسلامي في الرد علىٰ النصارىٰ) مطلع الثمانينات، وعلىٰ أية حال، ففي رأيي أن عبد المجيد الشرفي (مدرّس حداثي) أكثر من كونه (مؤلف حداثي).

ويذكر بعض الباحثين الملتزمين بالإسلام في تونس أنهم يعانون من اضطهاد غير صريح في الدراسات العليا بسبب هذه التكتل من الحداثيين العلمانيين الشرفيين، حتىٰ أن الدكتور المغاربي أحمد الريسوني في بحثه الذي بعنوان «الحداثيون ومقاصد الشريعة» وصف هؤلاء بأنهم «شبكة» كما يقول الريسوني (خدمة المشروع الحداثي لعبد المجيد الشرفي، لا تقف عند مجهوده الشخصي، في مؤلفاته ومقالاته ومحاضراته، بل هي تقوم علىٰ شبكة مذهبية واسعة من

تلاميذه وأتباعه، ممن درَّسهم وأشرف عليهم، أو ممن يقوم بتوظيفهم ورعايتهم ماديًا ومعنويًا)[١].

وأما عبد المجيد الصغير فله كتاب مشهور في تاريخ علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة اسمه «الفكر الأصولي» (١٩٩٤م) يحاول فيه تفسير نشأة هذا العلم تفسيرًا سياسيًا استشراقيًا، ويكشف عبد المجيد الصغير بكل وضوح أن وعيه بتسييس العلم في الإسلام اتصل له من جهة المستشرقين، فهو ينعىٰ في كتابه علىٰ من يسميهم «القدماء» في عدم اتهامهم العلوم الإسلامية بالدوافع السياسية، وأن المستشرقين هم من فتحوا عينيه علىٰ مثل ذلك! كما يقول الصغير:

(.. العلاقة الممكن رصدها بين الظرف السياسي، وبين مناسبة تصدُّر رجل العلم لبث علمه، أو انكبابه علىٰ التأليف وتشكيل نظرياته، غير أنه علىٰ الرغم من هذه الإمكانية المتاحة لتأطير العلم الإسلامي، اجتماعيًا وسياسيًا، فإن اهتمام القدماء برصد ذلك يكاد يكون منعدمًا! وإذا كانت هذه المشكلة لم تعد مجهولة اليوم بالنسبة لتاريخ العلم في الإسلام، منذ أن فتح المستشرقون من قبيل جيب H.GIBB، وشاخت SCHACHT، وروزنتال F.ROSENTAL، وبرانشفيك BRANSCHVIG . . ، البحث في هذا المجال)[٢].

---

(١) الريسوني، الحداثيون ومقاصد الشريعة، الجزء الأول، الموقع الرسمي للدكتور الريسوني.

(٢) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٥هـ، (ص٨٠).

فعبد المجيد الصغير يكشف بكل وضوح أنه لم يعرف تسييس التراث إلا من خلال جيب وشاخت وروزنتال وبرانشفيك.

ولسنا بحاجة للتذكير بأن هذا الاتجاه في تعظيم المستشرقين وابتلاع نتائجهم ليس جديدًا علىٰ الاتجاه المتغرّب، فهذا عميد أدبهم طه حسين منذ عشرينيات القرن الماضي يرتفع كعادته بالتصعيد التغريبي ويقرر أن العلم إنما يلتمس عند هؤلاء المستشرقين! حيث يقول: (وكيف تتصور أستاذًا للأدب العربي لا يلم بما انتهىٰ إليه الفرنج من النتائج العلمية حين درسوا الشرق وآدابه؟! وإنما يلتمس العلم عند هؤلاء الناس، ولا بد من التماسه عندهم)[1].

وأما وائل حلاق (و١٩٥٥م) فهو مؤلف نصراني فلسطيني، وأستاذ كرسي الدراسات الاستشراقية في جامعة مكجيل في كندا، وترجمت كتبه مؤخرًا في تأريخ الفقه الإسلامي (٢٠٠٧م)، والحقيقة أن وائل حلاق شدّني في أول لحظات التعرف علىٰ أطروحته أنه ينتقد أطروحة شاخت الجاثمة فوق عقول المستشرقين، ولكنني بعد أن طالعت دراساته أصبت بخيبة أمل، فنقد وائل حلاق لشاخت يعتمد علىٰ إدخال معطىٰ إضافي علىٰ المسألة، وهو فكرة تأجيل اكتمال النظم الفقهية عن اللحظة الزمنية التي افترضها شاخت إلىٰ القرن الرابع، وبالتالي قلب الحجة عليه بالمزايدة عليه.

---

(١) طه حسين، في الأدب الجاهلي، الأعمال الكاملة، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولىٰ، (ص٥/ ١٨).

كما أن حلاق يقابل بين السنة العملية والحديث النبوي ليقف في المنتصف بين شاخت وأهل الحديث، والتمييز بين السنة والحديث موضوع رثّ مغبرّ في الموروث الاستشراقي، ومحاولة حلاق لتجاوز شاخت ليست باتجاه التصور العلمي الموضوعي لنشأة السنة والفقه، بل المؤلف يكرس التفسير السياسي لنشأة الحديث والفقه من جوانب أخرىٰ، ويمارس التوفيد الفيلولوجي المستهلك في كون الفقه الإسلامي اقتبس أعراف عرب شبه الجزيرة وشرائعهم، ويقول وائل حلاق مثلًا في سياق تسييس دوافع الفقهاء **(كانت السلطة الفقهية جزءًا من استراتيجيات الفقهاء في سعيهم نحو تقوية نفوذهم الفقهي)**[1].

ويتعامل وائل حلاق مع رسول الله ﷺ بلغة غير مهذبة، ولا يتحرىٰ الأدب، وهذا مفهوم للأسف نتيجة كونه نصراني عربي، كقوله عن رسول الله **(لم يكن بإمكان محمد أن يفكر في تشريع من خلال هذه المصطلحات المتطورة)**[2].

وهكذا يتعامل بقلة أدب مع أئمة السلف كقوله عن الإمام شريح **(القاضي شريح عُرِف بممارساته التي تتضمن خرقًا صارخًا للقرآن)**[3]. وقوله عن قضاة السلف **(المعرفة بالقرآن، يجب أن لا نفهم**

---

(١) وائل حلاق، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ترجمة رياض الميلادي، دار المدار، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٧م، (ص٢٧٨).

(٢) المصدر السابق، (ص٢٦٧).

(٣) المصدر السابق، (ص٧٣).

منها أن القضاة الأوائل كانوا يقومون دائمًا بتطبيق الشرع القرآني)[1].

والفكرة المركزية لدىٰ وائل حلاق أن ما نعرفه اليوم من الحديث والفقه كان شيئًا متأخرًا، وأن العامل الجوهري في صياغة التشريع هو (العادات الاجتماعية السائدة) في الثقافة العربية، وأن الصدر الأول كانت السلطة فيه لخلفاء الصحابة، وليست للحديث النبوي، ثم انقلب الأمر وصارت السلطة للأحاديث! وهذه فكرة إذا قورنت بالمعطيات التاريخية فهي أشبه بالهذيان، كما يقول حلاق: (تحول آخر تعلق بمركز السلطة، ويتمثل في تعويض سلطة الصحابة والخلفاء وغيرهم، بسلطة مثّل النبي محورها، فهذه العلاقة العضوية إنما هي ضرورية لفهم الدوافع التي تقف وراء التحول الديني-الفقهي من سلطة الصحابة إلىٰ سلطة الرسول، وقد انطلق هذا التحول خلال النصف الثاني من القرن الأول للهجرة)[2].

هذا يعني أنه إلىٰ سنة (٥٠هـ) كانت السلطة العلمية للصحابة، ثم صارت السلطة للنبي! هل هناك باحث شمّ تاريخ التشريع يخطر بباله أن الفقه الإسلامي تحوّل من سلطة الصحابة لسلطة الرسول ﷺ؟! هذا الكلام يدخل فيما يقال فيه (يكفي تصوره لإبطاله).

والمراد أن نقد وائل حلاق لشاخت أشبه بمحاولة للبحث عن شرعية التجديد والإضافة داخل السياق الغربي بالمزايدة عليه، أكثر

(١) المصدر السابق، (ص٧٣).

(٢) المصدر السابق، (ص٢٦٩).

من كونها تصحيحًا علميًا موضوعيًا لأخطاء المستشرقين، والدافع الذي دفعني لكتابة مثل هذا التعقيب هو أنني كنت أحسن الظن بوائل حلاق حين اطلعت أول مرة علىٰ نقده لشاخت، ثم لما استكملت مطالعة كتبه اكتشفت أنه بعيد عن الموضوعية العلمية، وأنه يعيد إنتاج الاستشراق بتلوينات أخرىٰ، وقد وجدت أيضًا من لايزال مغترًا بكتاباته.

الفصل الرابع

ما بعد الفيلولوجيا

كنا رأينا فيما سبق تطورات الاستشراق الفيلولوجي وصعود الاهتمام فيه بتاريخ التراث، ثم علاقة برامج الحداثيين العرب بذلك بصورة مجملة، وبهدف استكمال الصورة التاريخية فإنني أجدها هاهنا مناسبة ملائمة لعرض ماذا تطور في الاستشراق في مرحلته الأخيرة؟ وأين ذهبت قنوات تأثيره؟

الحقيقة أنه في النصف الأخير من القرن العشرين برزت مدرستان استشراقيتان أرادتا تجاوز الاستشراق الفيلولوجي، وهما: مدرسة أنثروبولوجيا الإسلام، ومدرسة المراجعين.

فأما مدرسة أنثروبولوجيا الإسلام فهي تهتم بدراسة المجتمعات المسلمة المعاصرة بتوظيف بعض النماذج التفسيرية في العلوم الاجتماعية، ونتاج هذه المدرسة لم ألاحظ له تأثيرًا علىٰ الحداثيين العرب، بل تأثيره الأساس علىٰ النخب الغربية،

كالدبلوماسيين والأكاديميين، وبالتالي فتتأثر تصوراتهم وقراراتهم طبقًا لما يقرؤونه لدىٰ هذه المدرسة.

وأما مدرسة المراجعين فهي تقوم علىٰ الشك في كل المصادر الإسلامية والبحث عن مصادر تاريخية أخرىٰ لدىٰ الأمم المجايلة لحقبة ظهور الإسلام، وأطروحات هذه المدرسة لم ألاحظ أن الحداثيين العرب يستمدون منها، بل لاحظت أن نتاجهم يستخدم كذخيرة يوظفها: دعاة الإلحاد والمناظرون النصارىٰ وتستعمل للإثارة الإعلامية الغربية، فالكتبة المتبنون لقضية الإلحاد ينشرون بعض نتائج مدرسة المراجعين المستشرقين في المنتديات، وهكذا المناظرون علىٰ الشبكة من النصارىٰ يترجمون ويبثون المقاطع التي تهز يقين المسلم بدينه من نتاج هذه المدرسة وشكياتها وريبياتها، والنتائج الصادمة في هذه المدرسة تستثمرها القنوات الإعلامية الغربية كمادة للإثارة، وسأحاول أن أعرض بعض قسمات هاتين المدرستين مصحوبة بتعليقات وتعقيبات عابرة.

- **أولًا: مدرسة «أنثروبولوجيا الاسلام»:**

يشير المؤرخ والمستشرق الأمريكي إدموند بيرك (و١٩٤٠م) إلىٰ أنه مع حملة نابليون علىٰ مصر (١٧٩٨م) وصولًا إلىٰ الذروة في تحرير الجزائر من الاستعمار الفرنسي (١٩٦٢م) ومع بروز الحاجة في فرنسا إلىٰ دراسة المجتمعات الإسلامية المستعمَرة، تشكّل خلال ذلك ما أطلق عليه بعض الباحثين: المدرسة الفرنسية

في «علم اجتماع الإسلام»، وكان هذا الحقل مرتبطًا بأغراض الاستعمار واحتياجاته متشربًا روحه الكولونيالية مرتبطًا ببنيته المؤسسية، وأنه مرّ بثلاث موجات، السياسيون، ثم الهواة، ثم الأكاديميون، وفي خلال هذه الدراسات ظهرت مفاهيم وتمييزات وتقابلات ونماذج لفهم المجتمعات المسلمة مثل التمييز بين الإسلام الشعبي وإسلام النخبة، والقبيلة والدولة، وإسلام المدن وإسلام الريف، وتكوين الطرق الصوفية وموقع الولي فيها، وإدموند بيرك هو من الاتجاه النقدي المعروف الذي يرىٰ في هذه التخصصات -كعلم اجتماع الإسلام بنسخته الفرنسية مثلًا- أنه علم كولونيالي/استعماري (colonial science)[(١)].

ونبّه طلال أسد (١٩٨٦م) إلىٰ أن إرنست غلنر (١٩٢٥-١٩٩٥م) استلهم النماذج الاجتماعية التي صاغها «علم اجتماع الإسلام» بنسخته الفرنسية ودمجها بعلم اجتماع الدين والأنثروبولوجيا البريطانية وبعض مفاهيم ابن خلدون، خلال أعماله التنظيرية والحقلية المعروفة التي جمعها في كتابه «مجتمع مسلم»[(٢)]، وقد أشار غلنر نفسه إلىٰ علم اجتماع الدين وابن خلدون في كتابه نفسه، ولدي شعور، لست متأكدًا منه، أن غلنر نوه بابن

(١) Burke E., *France and the Classical Sociology of Islam, 1798-1962*, The Journal of North African Studies, Vol. 12, No. 4, (2007), p. 560.

(٢) Asad T., *The Idea of an Anthropology of Islam*, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University Press, 1986, P, 6.

خلدون ووظف مفاهيمه لأسباب حركية تتعلق بشرعية العلاقة بين المجهر والعينة، فبدا وكأنه يفحص العينة المسلمة المدروسة بمجهر من تراث المسلمين ذاته.

والحقيقة أن غلنر تحول إلىٰ أيقونة لهذا الحقل «أنثروبولوجيا الإسلام» وأصبحت الأعمال بعده مع أو ضد، ولأن غلنر طور تركيبات مفاهيمية لدراسة المجتمعات الإسلامية ومن زاوية الأنثروبولوجيا فقد جذب اهتمام الباحثين المستشرقين المبتدئين لاستلهام نموذجه في دراسات حقلية أخرىٰ مماثلة في المجتمعات المسلمة.

وآرنست غلنر هو يهودي بريطاني من أصل تشيكي، ولد ومات في براغ، وشكل مفاصله الفكرية منعطفان، الأول عدم انسجامه مع تيار فتجنشتين في فلسفة اللغة والذي كان غالبًا في أيامه، والثاني تعرفه علىٰ دائرة مالينوفسكي الأنثروبولوجية وانجذابه لها وانخراطه فيها، وأما فلسفيًا فقد تأثر باقترابه وحضوره لدروس كارل بوبر.

والمفهوم المركزي في عمل غلنر هو مفهوم (التطهرية/ البيوريتانية) وهو يطلقه علىٰ ما يسمونه الإسلام النصوصي الرافض للطقوسية، وموضوعات غلنر المفضلة اختلاف نمط الإسلام بين المدن والأرياف، ودور الولي الصوفي، والنسب الانقسامي (المكون القَبَلي)، والنموذج الانقسامي مفهوم سبكه دوركايم وطوره بريتشارد في الأنثروبولوجيا البريطانية.

وذكر غلنر عن نفسه أن التميز بين التدين الشعبي/تدين العلماء كان هو المفهوم الذي يخترق أعماله كلها، كما يقول (العلاقة بين العالم الشعبي «folk world»، وعالم العلماء، وهم الذين يحملون الإسلام الرفيع، تعتبر بعدًا مركزيًا حاسمًا لفهم الإسلام، كما أنها بالتأكيد بعد مركزي حاسم في كل كتاباتي عن الإسلام)[١].

ويتضح للقارئ أن المفهوم المركزي عند غلنر وهو مفهوم «التطهرية/البيوريتانية» إنما استعاره المستشرقون من التاريخ الكنسي وحولوه إلىٰ أداة لقراءة التاريخ الإسلامي، والحقيقة أن غلنر لا ينكر أنه استمد مفهوم التطهرية/البيوريتانية من تجربته الدينية المبكرة، حيث يقول غلنر في حوار معه: (لقد قمت بالاستبطان العميق لقيم الجناح التطهري/البيوريتاني في التوحيدية الإبراهيمية، وتعليمي المبكر كان هوسيتيًا)[٢].

والهوسيتية حركة دينية نصرانية نسبة للتشيكي ليان هوس (١٣٦٩-١٤١٥م) الذي حاول إصلاح الكنيسة الكاثوليكية علىٰ ضوء الكتاب المقدس، فحُكِم عليه بالهرطقة وأُعدِم.

وهذا السلوك في تفسير التاريخ الإسلامي بالنماذج الكنسية له نظائر كثيرة، مثل مفهوم الأرثوذكسية والبطريركية والإكليروس ولوثر الإسلام والكالفينية واليعاقبة والكاتدرائية والمدراش، ومفاهيم

---

(١) John Davis, *"An interview with Ernest Gellner"*، Current Anthropology, 1991: 31 1, p, 68.

(٢) *Ibid.*, p. 69.

الخلاص والتجسد والخطيئة الأصلية ونحوها، وهذا مبحث يستحق أن يدرس، وهو تتبع النماذج المأخوذة عن التاريخ الغربي لقراءة التاريخ الإسلامي، وهي استعمالات فيها سطحية واستعجال لأنها تهدر الفارق الجوهري بين صيغ العلاقات في التاريخ الكنسي ونظيرها في التاريخ الإسلامي.

ومن أمثلة هذه الظاهرة لدىٰ المستشرقين قول فلهاوزن (وكان موقفهم -أي علماء الشريعة- من الأمويين شبيهًا تمام الشبه بموقف علماء الكتاب والفاروسيين اليهود، إزاء بيت الحشمونيين)[١]، فمن الواضح أن فلهاوزن يقرأ تاريخ الطبري وذاكرته الروحية تنهمر بصور من التاريخ المسيحي الذي تشبع به في نشأته، وهكذا أيضًا يقول جولدزيهر (من الممكن أن يدعىٰ -عمر بن عبد العزيز- «حزقيال البيت الأموي»)[٢].

بل إن الأمور قد تصل إلىٰ ما هو أبعد من ذلك، حيث لا يستطيع المستشرق التخلص من تكوينه النفسي والذوقي ونزواته الذاتية، ومن أطرف ذلك أن هاملتون جب نسي نفسه أثناء البحث وأخذ يتخيل حذف بعض أحكام الشريعة فانظر أين قاده الخيال حيث يقول (وبطبيعة الحال فإن أحب ما يمكن أن ينبذ من أحكام الشريعة، وألذّها إلىٰ النفس؛ هي أحكام تحريم شرب الخمر)[٣]، فهاملتون جب يبدو أن علاقته بالمشروبات المحرمة وطيدة وحميمية!

---

(١) فلهاوزن، تاريخ الدولة العربية، ترجمة أبو ريدة، (ص٦٠).

(٢) جولدزيهر، دراسات محمدية، ترجمة الصديق نصر، (ص٥٨).

(٣) هاملتون جب، المجتمع الاسلامي والغرب، (ص٢٣٥).

ولتقريب سطحية هذه النماذج للقارئ فإنها مثل من يدرس التاريخ الغربي النصراني ويبحث عن التيارات المحافظة ويسميهم حنابلة المسيحيين، أو مثل من يسمي من يتمسك بظواهر نصوص الإنجيل المدرسة الحزمية النصرانية، أو من يطالع مدارس تفسير القانون في الفكر الغربي ويسمي المدرسة التي تأخذ روح النص «المدرسة الشاطبية الغربية»، فهل هذه نماذج فكرية دقيقة تعبر فعلًا عن تعقيدات التاريخ الغربي؟ لا، قطعًا.

بل هذا الأسلوب يتسبب في تفويت وإضافة بسبب عدم تلاؤم المقاس بين النموذج التفسيري والموضوع المدروس، فيفوت إدراك بعض عناصر الموضوع لأنه ليس في النموذج التفسيري ما يمثلها، وبعض الرواسب المضمونية في النموذج التفسيري المستعمل تسقط علىٰ الموضوع المدروس وهو لا يمت لها بصلة، وحصيلة هاتين العمليتين المتعاكستين هو التفويت والإضافة في تصور المعطيات محل الدراسة.

والمثال الصادم لهذه العملية هو مفهوم البيوريتانية ذاته الذي استله غلنر من فيبر، فغلنر يفترض أن النصوصية البيوريتانية التي أسقطها علىٰ الإسلام نزعة مضادة للشعائرية والطقسية، والواقع أن الفقه السلفي الحنبلي ذاته، الذي يجعلونه نموذجًا صارخًا للنصوصية؛ يضج بألوان الشعائر والممارسات الدينية المناسباتية الاحتفالية، وفيها مكونات حسية، ويمكن للقارئ غير المتخصص مراجعة كتاب «لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف»

للعلامة المحدث السلفي ابن رجب رحمه الله، وبشكل أعم مراجعة كلام المفسرين السلفيين لآية ﴿ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ﴾ [الحج: ٣٢].

والمكونات الجماعية في الصلوات كالجمعة والتراويح والكسوف وقلب الرداء في الاستسقاء وتجمير المساجد واحتفالية الأعياد الدينية والأضاحي ولباس الإحرام وإشعار الهدي وتقبيل الحجر الأسود ورمي الجمار وبركة زمزم وطريقة الكفن واللحد الخ كلها مفاهيم عميقة في الفقه النصي السلفي، وهذا يعني عدم تلاؤم مفهوم البيوريتانية التطهرية في التاريخ الكنسي كنموذج تفسيري للتاريخ الإسلامي البتة.

وما يثار دومًا ضد الاستشراق أنه يطبق أفكاره وتصوراته وانحيازاته وتاريخه علىٰ تاريخ وحضارة أخرىٰ، ليست تهمة يدفعها المستشرق الغربي عن نفسه، بل هو يعترف بها ويصر عليها في غطرسة واستعلاء غربيين، تأمل مثلًا كيف يعبر عن ذلك غابرييلي في دفاعه عن الاستشراق ضد نقد أنور عبد الملك:

(الواقع أنه يحق للغرب أن يطبق علىٰ الشرق مفاهيمه ومنهجياته وأدواته الخاصة، كما يحق له أن يطبق معاييره الخاصة علىٰ ما ندعوه بالتاريخ والحضارة، وإذا كان البعض يحلمون بإمكانية جعل الفكر الغربي يتراجع عن نتائج دراسته التاريخية الطويلة للبشرية، وتفسيرها؛ فإنهم واهمون، إذا كانوا يحلمون بجعل الغرب ينظر إلىٰ الشرق بعيون شرقية وعقلية شرقية فإنهم يطلبون المستحيل، منذ أربعة قرون علىٰ الأقل كانت

المفاهيم الأساسية للبحث العلمي قد بلورت في الغرب، وفي الغرب وحده)[1].

والمراد أنك تجد المستشرقين يأتون للتاريخ الإسلامي ويجعلون أحد المذاهب الشرعية أرثوذكسيًا، والآخر بيوريتانيًا، وحالات السلطة يسمونها بطريركية، ويلقّبون العالم المجدد لوثر الإسلام، وهكذا، ولو كانت مثل هذه الألفاظ استعارات عابرة مبررة موضوعيًا لكان الأمر مفهومًا، فاللغة التوصيفية للتاريخ الفكري غنية بالاستعارات المتبادلة بين سياقات مختلفة، أما أن تكون نماذج تفسيرية لفهم تاريخ معين، فهذا تضليل وتشويش، وليس فهمًا وتفسيرًا، لأنها تتسبب في التفويت والإضافة في المعطىٰ المدروس، ثم يأتي الحداثيون العرب ممن لم يعش النصرانية أصلًا، وليست جزءًا من ذاكرته الروحية، ويكرر بأعين معصوبة هذه النماذج الكنسية التفسيرية (الأرثوذكسية، البيوريتانية، البطريركية، الخ)، وهي ليست له، وليس لها.

ومن نماذج استمداد الحداثيين من استوديو الصور التاريخية الغربية، وإسقاطها علىٰ التاريخ الإسلامي المختلف، ما يكرره طرابيشي من قوله «لا يمكن تصور فولتير عربي قبل أن يوجد لوثر مسلم»[2]، وفي استعارة تاريخية أخرىٰ يقول الجابري (فلماذا لا نرىٰ

(١) منشور في: الاستشراق بين دعاته معارضيه، ترجمة هاشم صالح، (ص٢٦).

(٢) هذه العبارة متناثرة في كتب ومحاضرات طرابيشي ينوّع عليها بصيغ مختلفة انظر مثلًا: طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، دار الساقي، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٨م، (ص٦٠).

في الفارابي روسو العرب في القرون الوسطىٰ؟)[١]، ويكرر أركون بكثافة مفرطة ومبتذلة استخدام المستشرقين لمفوم الأرثوذكسية النصراني، كقوله (منذ المرحلة القرآنية راحت تتجمع وتتشكل عناصر «الأرثوذكسية» الصارمة التي نقلت وكأنها يقينيات إلهية، وسوف تضغط هذه العناصر فيما بعد بكل ثقلها علىٰ القراءات المؤمنة وتلعب دور الدعائم والسند لـ «لأرثوذكسيات» العديدة التي راحت تضيق وتجف وتستمر حتىٰ يومنا هذا، إن «الأرثوذكسيات» الحالية، أقصد الحركات الإسلاموية الناشطة حاليًا، إذ تغلب ديكتاتورية الغاية السياسية علىٰ كل شيء وتبرزه في تعابير دينية، هي في الواقع مخلصة لسورة التوبة شكلًا ومضمونًا)[٢]. وكتب الحداثيين العرب في قراءة التراث تعج بمثل هذه النماذج التفسيرية المنتزعة من تاريخ اللاهوت الكنسي وشبكة علائقه، والمستوردة من كتب المستشرقين.

وعلىٰ أية حال، فقد استمر «علم اجتماع الإسلام» حاليًا يتابع ويدرس تطورات المجتمعات المسلمة في ظل التغيرات المعاصرة كالعلاقة بين المجتمع المسلم والعولمة والاقتصاد النيوليبرالي وآلة السوق كمحرك للتغيرات، مضيفًا لخط ماكس فيبر، أطروحات بورديو وبيرغر وأنتوني جدنز وغيرهم، كمسألة العلاقة بين الفعل

---

(١) الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، ١٩٩٣م، (ص٨٦).

(٢) أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م، (ص٩٦).

والبنية (structure and agency) مثلًا، وغير ذلك من الأدوات، ويشارك فيها باحثون في علم اجتماع الإسلام من غير الغربيين أيضًا[1].

وأما الخط الموازي لخط غلنر داخل حقل أنثروبولوجيا الإسلام فهو خط الأنثروبولوجي الأمريكي كليفورد غيرتز (١٩٢٦-٢٠٠٦م)، وهو أضخم أثرًا من غلنر في مجال التنظير الأنثروبولوجي، فهو رائد المدرسة الأنثروبولوجية الرمزية، وقام غيرتز بدراسات حقلية، حيث مكث مدة أثناء الخمسينات في أندونيسيا، ومثلها في الستينات في المغرب[2]، وأصدر كتبًا سجل فيها نتائج دراساته.

والنواة المفهومية في أنثروبولوجيا غيرتز هي مفهوم (الرمز)، وقد انطلق غيرتز من ملاحظة للفيلسوفة الأمريكية لانغر (١٩٦٢م) حول مركزية المعنىٰ في الفلسفة المعاصرة، حيث يقول غيرتز (إذا كانت لانغر علىٰ صواب بأن «مفهوم المعنىٰ بكل تنوعاته هو المفهوم الفلسفي المهيمن علىٰ عصرنا» ذلك أن «الإشارة، والرمز، والدلالة، والمغزىٰ، والاتصال هي البضاعة الفكرية في تجارتنا» فلربما أنه حان الوقت لتكون الأنثروبولوجيا الاجتماعية، سيما ذلك الجزء المعني بدراسة

(١) Keskin T. (ed), *The Sociology of Islam: Secularism, Economy and Politics*, Ithaca Press, 2012, p, 1 ff.

(٢) Geertz C., *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, University of Chicago Press, 1971, P. vi.

الدين؛ واعيًا بهذه الحقيقة)[1].

والحقيقة أن المفاهيم الفلسفية في عمل غيرتز واضح فيها الصلة بكتابات لانغر[2]، والمهم هاهنا أن غيرتز عكس هذه المركزية للمعنىٰ في الفلسفة المعاصرة علىٰ نظريته حول «الدين» وجعل المركز فيه للرموز، إذ يدور تعريفه للدين علىٰ أربعة محاور، وهي أن الدين «نظام من الرموز، يصوغ المفاهيم العامة للوجود، ويؤسس الدوافع النفسية الدائمة، ويكسوها بهالة الواقعية»[3].

ثم خلص غيرتز من هذا التسلسل إلىٰ أن وظيفة الأنثروبولوجي في دراسة الدين هي تسجيل ورصد وتوصيف ثقافة العينة المدروسة ومحاولة قراءة وتفسير وتأويل نظام الرموز التي تمنح المعنىٰ وتحرك الدافع وتسبغ الواقعية، ثم ربط هذه الأنظمة الرمزية بالتركيب الاجتماعي، والمرحلة الأولىٰ هي الإضافة لدىٰ غيرتز التي جعلته رائدًا خلابًا للباحثين الأمريكيين الشباب في الأنثروبولوجيا، ومن الملاحظ أن هذه النزعة الرمزية الثقافية غائبة عند غلنر في مقابل حضور التعليل الاجتماعي لدىٰ الأخير، كما لاحظ هذا التقابل عدد من الراصدين الغربيين.

---

(١) Geertz C., *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, 1973, p, 89.

(٢) Austin D., *Symbols and Culture: Some Philosophical Assumptions in the Work of Clifford Geertz*, Social Analysis, No. 3, 1979, p, 45.

(٣) Geertz C., *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, 1973, p. 90.

ومن المفاهيم الأساسية لدىٰ غيرتز مفهوم التصوير الكث، أو التوصيف الكثيف (thick description)[١] ويعني به غيرتز أن السلوك الإنساني المدروس في الأنثروبولوجيا لا يكتسب معناه من وصفه مجردًا، بل بوصفه ضمن شبكه سياقه، كما يركز غيرتز علىٰ أهمية استعمال اللغة الاستعارية في الكتابة.

ومن المسائل المفتاحية في حقل أنثروبولوجيا الإسلام إشكالية «تعريف الإسلام» ذاته، فتطبيق الإسلام في أصقاع العالم الإسلامي له مذاهب واتجاهات شتىٰ، فأيها الإسلام حتىٰ ندرسه؟ كان غلنر يميل إلىٰ أن في الإسلام مركز نصوصي ثابت كما سبق، يتم العودة إليه بطريقة الدورات والاستجابة للتحدي والمثير، كما يقول مثلًا (الأثر الأضخم كيفيًا للمجتمع الصناعي بما لا يدرك مداه، أرغم وبقوة الإسلام في مصر والشمال الأفريقي، وأيضًا، وعلىٰ سبيل المثال، الإسلام في جنوب شرق آسيا؛ إلىٰ النزوع باتجاه النهاية النصوصية القصوىٰ)[٢].

بينما كانت مدرسة غيرتز تميل إلىٰ أن كل التطبيقات المنتسبة للإسلام هي من الإسلام، سواء كانت سلفية نصوصية، أم كانت صوفية خرافية، أم عقلانية علمانية، أم غير ذلك، فهؤلاء كلهم الإسلام، وليست وظيفة الأنثروبولوجي أن يحدد أيها الإسلام الصحيح وأيها الباطل، كما كان يقول الأنثروبولوجي المستشرق

(١) *Ibid*, p. 3 ff.

(٢) Gellner E., *Muslim Society*, Cambridge University Press, 1983, P. 51 f.

جيلسنان أنه «لا يوجد أية صيغة للإسلام يمكن أن تستبعد من اهتمام الأنثروبولوجيين علىٰ أساس أنها ليست من الإسلام الصحيح»[١].

والحقيقة أن اتجاه غلنر الذي جعل الإسلام قائمًا علىٰ أساس نصوصي يعود إليه المسلمون بطريقة الدورات كلما واجهوا الضغوط تطورت في سياق هذا التقليد لتصبح آلية لتشويه الإسلام في الثقافة الغربية، حيث يصور الإسلام علىٰ أنه قائم علىٰ العنف واضطهاد المرأة ونحو ذلك، وأن هذه ثوابت في الدين الإسلامي لا تتغير، وأن المسلمين يعودون لمثل هذه الثوابت ويرجعون لها، وأنه لا أمل في تغيّرهم للأحسن، وأن تغيراتهم مؤقتة، وإن كان غلنر نفسه لم يقصد هذه النتيجة بمداها الأبعد فيما يبدو، ذلك أنه سبق أن قال في كتابه ذاته أن (الإسلام، من بين الديانات التوحيدية الغربية الثلاث الكبرىٰ؛ هو الأقرب للحداثة)[٢].

وفي المقابل فإن طريقة مدرسة غيرتز في اعتبار الإسلام موسوعة عقائد غير متجانسة، يضاف له كل من ينتسب إليه، وأن كل من يظهر بعقيدة وينسبها للإسلام فهي منه، سواءً كان موحدًا أم وثنيًا، سنيًا أم بدعيًا، إسلاميًا أم علمانيًا؛ هي طريقة غير علمية، تجعل الإسلام نصًا عائمًا يقبل أي فكرة ومذهب، وهي تهرب من

(١) Asad T., *The Idea of an Anthropology of Islam*, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University Press, 1986, P, 2.

(٢) Gellner E., *Muslim Society*, Cambridge University Press, 1983, P, 7.

عبء التحليل العلمي الموضوعي، ورميه علىٰ الثيولوجيا.

وفي هذا السياق الذي تطورت فيه مدرسة غلنر التي تتبنىٰ فكرة الجوهر النصوصي البيوريتاني الثابت للإسلام نشأت مدرسة مضادة يمكن تسميتها «مدرسة نقاد أنثروبولوجيا الإسلام»، ومنهم طلال أسد وسامي زبيدة وأمثالهم، ونقدهم يتركز أكثره علىٰ نموذج غلنر، ويشاركهم في نقد الاستشراق الأنثروبولوجي النقاد اليساريون الذي يستمدون من المعجم الماركسي ضد الامبريالية، ونقاد «مابعد الكولونيالية» الذين يتغذّون من أفق فوكو/غرامشي في علائق السلطة بالمعرفة، وغيرهم.

فأما طلال أسد (و ١٩٣٣م)، فهو أنثروبولوجي من أصل نمساوي، وقد كتب نقدًا أسسيًا لهذه المدرسة في منتصف الثمانينات بعنوان (فكرة أنثروبولوجيا الإسلام)[١] وجوهر بحث طلال أسد هو خض الأسس النظرية لاتجاه أنثروبولوجيا الإسلام وفروضه الضمنية الكبرىٰ، ويدور بحث طلال أسد حول عدة حجج، منها نقد التعريف الضدي للإسلام بمقابلته بالمسيحية، ونقد جغرفة الإسلام بالشرق الأوسط، ونقد تعريفات الإسلام في الدراسات الأنثروبولوجية، ونقد الصيغ التي اقترحها الأنثروبولوجيون لحل مشكلة تعدد تفسير الإسلام، مع تركيز واضح علىٰ نقد نموذج غلنر بشكل خاص، وانتهىٰ طلال أسد بعد

(١) *Ibid.*

هذه الجولات النقدية إلىٰ أن الإسلام يجب أن يدرس لا كبناء اجتماعي ولا كمزيج من مضامين غير متجانسة، وإنما كـ«تقليد» إرشادي مستوحىٰ من القرآن والسنة، وفي اللغة العربية يفضل طلال أسد استعمال مصطلح «التقليد» علىٰ مصطلح «التراث»، كما أشار إليه في مقدمته لترجمة كتاب وليامز «الكلمات المفاتيح»(١).

ومما يركز عليه طلال أسد في معالجاته تكثيف الضوء علىٰ غنىٰ التفاصيل وإبراز الاختلافات في الداخل الإسلامي لتقويض الصور الكلية النمطية السارية في الثقافة الغربية عن الإسلام، كما في نقده مثلًا لفكرة صدام الحضارات بهذه الآلية(٢).

ومن التيار اليساري الناقد للاستشراق، فرد هاليداي، وهو شديد الشغف والحماس لظهور حركات يسارية في الواقع العربي والخليجي، بل إنه انتقد الناصرية لأنها خالفت في تفسير الماركسية، وأنها زعمت أن هناك عدة اشتراكيات وأنه لا مانع للاشتراكية أن تتصالح مع الإسلام(٣).

وقد كان هاليداي أكّد أن خط نقد الاستشراق في هذه الحقبة إنما كان من خلفية يسارية كما يقول (كجزء من التغيرات السياسية والفكرية في حقبة الستينات، تنامىٰ نقاش حول طبيعة الكتابة عن الشرق

---

(١) رايموند وليامز، الكلمات المفاتيح: معجم ثقافي ومجتمعي، ترجمة نعيمان عثمان، تقديم طلال أسد، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧م.

(٢) Talal Asad, *On Suicide Bombing*, CUP, 2007, p, 10.

(٣) Halliday F., *Arabia Without Sultans*, Penguin, 1974, p, 21..

الأوسط، وبصورة أعم: نقد من منظور يساري ومناهض للإمبريالية ضد الدراسات المهيمنة في العلوم الاجتماعية حول العالم الثالث)[(١)].

ومن الأمور اللافتة أن الظواهر الجديدة في العالم الإسلامي تحولت إلىٰ مادة إثبات جديدة يستعملها كل طرف من الأطراف المشاركة في الاستشراق ونقده لبرهنة تفسيراتهم ومواقفهم السابقة، كما يقول هاليداي مثلًا (وإذا كان المستشرقون حصدوا الدعم بسبب صعود الحركات السلفية والأصولية في المنطقة، وعلىٰ الأخص الثورة الإيرانية، فإن السعيديين «نسبةً لإدوارد سعيد» ساندهم نمو حركة ما بعد الحداثة في الدوائر الأكاديمية وتحليلاتها للخطاب والذاتية)[(٢)].

وهذه المقابلة بين مصادر الدعم للاستشراق ونقّاده، أكد شطرًا منها سامي زبيدة إذ يقول: (التقدم المطّرد للتيار الإسلامي منذ ظهور أبحاث هذا الكتاب أول مرة، بدا لعدد من المراقبين والباحثين، في الشرق الأوسط والغرب، كتأكيد لقراءة الاستشراق الجديد عن «المجتمع المسلم»، وهي قراءة ترىٰ أن الأنماط الاجتماعية والذهنيات والأخلاقيات تنبعث من ماهية تاريخية مستمرة في الإسلام)[(٣)].

والحقيقة أن هذا التيار الذي ينتقد الاستشراق الجديد أو أنثروبولوجيا الإسلام، مثل سامي زبيدة علىٰ وجه الخصوص،

---

(١) Halliday F., *'Orientalism' and Its Critics*, British Journal of Middle Eastern Studies, Vol. 20, No. 2 (1993), p, 148..

(٢) *Ibid.*, p, 149.

(٣) Zubaida S., *Islam: the People and the State*, I.B. Tauris, 1993, p.xiii.

يتضمن نقده مفارقة محيّرة، فهو مشغول بنقد قراءة الغربيين للاسلام، والدفاع عن المسلمين، لكنه -وهاهنا المفارقة- يدافع عن المسلمين بمحاولة برهنة أنهم غير إسلاميين، فهو يدافع عن المجتمع المسلم بإبراز ما لا يمت للإسلام في حياة المسلم المعاصر، فيحتج زبيدة ضد جوهرانية/ماهوية غلنر بعدة أمور يريد أن يثبت فيها بطلان فكرة عدم تغير المسلمين، وأنهم يتطورون، مثل: ظهور نظم الحكم العلمانية في العالم الإسلامي، وأن نمط ظهور الشيخ في الفضائيات هو نمط علماني لأنه يظهر علىٰ قدم المساواة مع الأخبار والموسيقىٰ والأفلام، وأن المستويات الشعبية مستهلكة للسينما المصرية، وأن الأحزاب السياسية فيها أحزاب ذات طابع علماني[١]، بل إنه في بحث آخر خصصه لجلنر يحتج بظواهر المجون والخمريات في التاريخ الإسلامي للدفاع عن المسلمين![٢]

بل ومن أغرب محاججات زبيدة، في كتابٍ آخر له، أنه يفسر صعود الحركات الإسلامية بأنها لا تدل علىٰ أن المجتمع المسلم يمانع وينبذ العلمانية، بل تدل علىٰ رسوخ العلمانية في المجتمع المسلم، لأن هذه الحركات موجهة كما يقول ضد «الإصلاحات المعلمنة»[٣]، وهو يعرض ذلك كله في سياق الدفاع عن المسلمين

(١) *Ibid.*

(٢) Zubaida S., *Is there a Muslim Society? Ernest Gellner's sociology of Islam*, Economy and Society, 2:24 (1995), P. 169, ff.

(٣) Zubaida S., *Law and Power in the Islamic World*, I.B.Tauris, 2005, p, 5.

أمام القارئ الغربي! فهذا يشبه من يريد أن يدافع عن أهل السنة أمام الشيعة فذهب يحاول الإثبات أن هناك الكثير من أهل السنة يسب الصحابة!

وعامة المستشرقين لا يخرجون عن رأيين: إما التنديد بالإسلام وتشويهه والتحذير منه بلغة مواربة تتصنع الرصانة العلمية، أو مرحبين بالإسلام لكن يرحبون بالصيغة المحرفة للإسلام وهي الصيغة التغريبية، ويندر جدًا في المستشرقين من يرحب بالصورة الصحيحة وهي مذهب أهل السنة، وهي طريقة النبي ﷺ وأصحابه، وغالب من يتصل من الحداثيين العرب بالمستشرقين ويزعم أنه يستميلهم للإسلام، إنما يستميلهم للإسلام المعاد تصنيعه طبقًا للذوق الغربي، وهو الإسلام الملبرل، وليس إسلام محمد ﷺ وأصحابه، كما فعل سامي زبيدة في مرافعاته السابقة المشار إليها.

- ثانيًا: مدرسة المراجعين الشكوكيين:

بات من المعروف أنه قد ظهرت في الاستشراق الفيلولوجي التقليدي بذور الشكية وأجِنّة الارتياب تجاه ما تحمله المصادر الإسلامية من معطيات حول العلوم الشرعية، ومن ذلك مثلًا تشكيك نولدكة في بعض سور القرآن وآياته وأنها أُقحمت في القرآن لاحقًا[1]، وتشكيك جولدزيهر وشاخت في موثوقية نقل السنة

---

(١) نولدكة، تاريخ القرآن، ترجمة جورج تامر وزملائه، مؤسسة كونراد-أدناور، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، (ص٢٧٤)، (٢٧٦).

النبوية وأنها كلها أسانيد مختلقة[1]، وتشكيك مرجليوث وأضرابه في صحة وجود الشعر الجاهلي وأنه كله منحول[2]، ونحو ذلك، ولكن كما يشاهد القارئ أنها كانت شكوك «جزئية» إما في آحاد المسائل أو في أجزاء كبرىٰ من علم معين.

ومن المشاهد في تاريخ الأفكار ما يمكن تسميته (المزايدة لتجاوز الاستهلاكية) وفحوىٰ هذه الظاهرة أن الأطروحة التي تستهلك وتذوي جدّتها، وتأتي أجيال لاحقة من الباحثين ولا تجد لديها أطروحة جديدة، فإنها تقوم بتصعيد الأطروحة السابقة والإفراط في المبالغة فيها، لكي تستمد شرعية التجديد بذلك، وهذا ما وقع من مدرسة المراجعين.

فمدرسة المراجعين في حقيقتها هي مستوىٰ من المزايدة في الشكية علىٰ دراسات المستشرقين الفيلولوجيين، فالفيلولوجيون يحققون المخطوطات والنصوص المبكرة، ثم يبحثون في محتوياتها ومضامينها للتشكيك في موثوقية المعلومات وضرب بعضها ببعض، أو الطعن في مقاصد وأغراض علماء التراث، ونحو ذلك، أما المراجعون فهم يرفعون الشك من الجزئي إلىٰ الكلي، فيشكون في

---

(١) جولدزيهر، دراسات محمدية، ترجمة الصديق بشير نصر، مركز العالم الإسلامي لدراسة الاستشراق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩م.

(٢) انظر: دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ترجمها عن الألمانية والإنكليزية والفرنسية: عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، الطبعة الأولىٰ، ١٩٧٩م، (ص٨٧).

أصل الثقة بهذه المخطوطات والمصادر كلها، وأن كافة ما فيها مفبرك لاحقًا لأغراض سياسية، وسبق أن قدم المستشرقون ريبيات كثيرة لكنها لم تصل إلىٰ هذا الطوفان الشكوكي في مدرسة المراجعين، فالمستشرقون الفيلولوجيون يشكون في صفحات داخل بعض الكتب الإسلامية، أو في رفٍ كامل من المكتبة، أما مدرسة المراجعين فقد أغلقت المكتبة الإسلامية كلها، وجعلوها مكذوبة جميعًا، وفي مقابل هذا الشك الجنوني يتفنن المراجعون في نسج الخيالات السينمائية حول أصل الإسلام والنبي محمد ﷺ والقرآن ومكة.

حسنًا، فإذا كانت كل المصادر الإسلامية مفبركة لأغراض سياسية، فكيف سيصلون إلىٰ كتابة تاريخ ظهور الإسلام ورجاله وعلومه؟ يقولون نرجع للكتب اليهودية والنصرانية ونحوها التي عاصرت مرحلة ظهور النبي محمد ﷺ، وهذا غاية ما يمكن من الغرابة، لأنه إن كانت المخطوطات الإسلامية مشكوكًا فيها، فلماذا تكون المخطوطات اليهودية والنصرانية موثوقًا فيها؟ وكلاهما كتبا في حقبة زمنية واحدة وينتميان لذات الأفق التاريخي، وإذا كان المسلمون عند المستشرقين المراجعين متهمين بتلميع أنفسهم، فالكتب اليهودية والنصرانية متهمة بتشويه خصومهم، هذه بدهية سيتساءل بها فورًا من يقرأ خطوط منهجيتهم هذه.

ويتواطأ الراصدون لهذا الاتجاه علىٰ أن الرمز الملهم فيه هو المستشرق الأمريكي جون وانسبرو (١٩٢٨-٢٠٠٢م)، وأما

المستشرقون الفاعلون في هذه المدرسة فمنهم: الإسرائيلي يهودا نيفو (١٩٣٢-١٩٩٢م) وتشاركه جوديث كورين، والدنماركية باتريشيا كرون (و١٩٤٥م)، والبريطاني مايكل كوك (و١٩٤٠م)، وكريستوف لوكسينبيرغ (اسم قلمي)، والبريطاني جيرالد هاوتينج (و١٩٤٤م)، والإسرائيلي موشي شارون (و١٩٣٧م)، وغيرهم[١]، وأنشطهم في الكتابة والتفريع علىٰ أصول المذهب هي باتريشيا كرون.

ومن الأفكار الرائجة بين مدرسة المراجعين الاستشراقية أن النبي محمد ﷺ غير موجود تاريخيًا أصلًا، وأن مكة ليست في الحجاز أساسًا بل هي في الأردن، وأن القرآن الكريم الموجود الآن إنما ألّفه الحجاج بن يوسف في زمن بني أمية، وربما ظن القارئ أنني ألقي ببعض الطرائف، ومن حقه ذلك، فهؤلاء المعتوهون بلغوا درجة من السخف يخجل منها المهرج، وسأشير لبعض مواقفهم.

تشير باتريشيا كرون إلىٰ قول بعض أصحابها بإنكار أصل

---

(١) Cf. Johns J., 'Archaeology and the Early History of Islam', in Yoffee N. & Crowell B. (eds.), *Excavating Asian History: Interdisciplinary Studies in Archaeology and History*, University of Arizona Press, 2006, p, 160; Berg H., *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, Psychology Press, 2000, p, 78 ff.; Sivers P., *The Islamic Origins Debate Goes Public*, History Compass, No, 1 (2003), p. 9.

الوجود التاريخي للنبي محمد ﷺ فتقول (بحسب العملات العربية والنقوش والبرديات والأدلة الوثائقية اللغوية الأخرىٰ، فإن محمدًا لم يظهر إلا في سنة ٦٨٠م، أي بعد خمسين عامًا من وفاته تقريبًا، أيًا يكن سنة وفاته بالضبط، وهذا هو الباعث الذي جعل البعض، وخصوصًا يهودا نيفو وجوديث كورين، يشكان في وجوده)(١) .

وأما عن وجود مكة في الأردن في مقاطعة البتراء فتقول باتريشيا كرون (إذا كان بطليموس أشار لمكة، فإنه كان يدعوها «Moka»، وهي مدينة في البترائية العربية)(٢).

ثم قبل سنتين جاء المستشرق الكندي دان جيبسون في كتابه «الجغرافيا القرآنية»(٣) وطم الوادي علىٰ القرىٰ وزعم أن مساجد المسلمين كلها إلىٰ سنة (٢٠٧هـ) كانت تتجه باتجاه مدينة البتراء في الأردن! أي أن المسلمين إلىٰ عصر أئمة المذاهب الأربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد كانوا يصلون في مساجدهم باتجاه الأردن، ولم تكن قبلتهم إلىٰ مكة!

وأما القرآن فإنهم يزعمون أن الحجاج بن يوسف أتلف الكتابات الهاجرية القديمة، وانتخب نصوصًا توراتية سابقة، نسّق

---

(١) Crone P., *What do We Actually Know About Mohammed?*, In OpenDemocracy.net, 2006.

(٢) Crone P., *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Gorgias Press LLC, 2004, P. 136.

(٣) Gibson D., *Quranic Geography*, Independent Scholars Press, 2011.

بينها بمزاجه الشخصي، وسماها القرآن، وفرضها علىٰ الناس[1].

وأما دين (الإسلام) فإنما تم اختراعه زمن حكم عبد الملك بن مروان[2]، وأما ما قبل ذلك فهم الهاجريون، وهم عندهم عرق عربي في الشام يتحدر من هاجر أم إسماعيل، استعاروا الأفكار الدينية عن سامرية اليهود وانشقوا عنهم لتشكيل هوية دينية مستقلة للعرب[3].

لكن لماذا اختار الأمويون أن تكون مكة في الحجاز؟ هناك أسباب متعددة، ومن ضمنها أن تكون مكة بجانب الطائف، فتكون مشابهة لمدينة شيكيم/شيخيم، وهي المدينة اليهودية المقدسة لدىٰ «السامريين» اليهود في فلسطين، في كونهما كليهما -أي شيكيم ومكة- مطلان علىٰ منطقة خضراء! كما تقول كرون وكوك (مدينة الطائف تطرح توازيًا مريبًا مع مدينة شيكيم، حيث أنهما كليهما، شيكيم ومكة، حرمان مقدسان يقعان في محيط يشتهر بالخضرة)[4].

وبصراحة هذا مستوىٰ من الخيال الجامح يتعذر علىٰ أظرف الكوميديين أن يبدع مثله، ويطبع وينتج ويناقش باسم البحث العلمي وفي الأكاديميات الغربية الكبرىٰ!

---

(١) Crone P. & Cook M., *Hagarism: The Making of the Islamic World*, CUP Archive, 1977, p. 17-18, 168.

(٢) *Ibid.*, p. 29.

(٣) *Ibid.*, 21.

(٤) *Ibid.*, p2 22.

والنتيجة النهائية عندهم اعتبار الإسلام حركة عرقية عربية في الشام تتحدر من هاجر أم إسماعيل خططت لتخلق لنفسها هوية دينية مستقلة فقامت بمؤامرة كبرىٰ زمن عبد الملك بن مروان شاركت فيها أجيال بالاقتباس وإعادة الإنتاج للموروث اليهودي، أي في المحصلة النهائية «الإسلام اختراع أموي لأسباب سياسية»[1].

ويعتمد المراجعون علىٰ «لعبة التشابهات اللغوية»، فيأتون مثلًا لاسم هاجر أم إسماعيل، ويربطونه باسم «المهاجرين» الذين هاجروا لرسول الله ﷺ، ومادام أن الجذر اللغوي واحد أو متقارب، فهذا يعني أنهم منسوبين لهاجر وهم عرب الشمال، وليسوا مهاجرين من مكة إلىٰ المدينة!.

ويأتون لاسم مكة، واسم مدينة في البترائية العربية «Moka» ويربطون بينهما لتكون مكة في الأردن لا في الحجاز!

والطريقة المثلىٰ لمناقشة أفلام المراجعين الخيالية هي تطبيق منهجهم علىٰ نظائر مماثلة، ليظهر لهم حجم الهزال والسخف فيها، فيمكن لنا مثلًا أن نطبق منهجهم ونقول:

إن مدينة الفاتيكان المقدسة عند الكاثوليك لا يوجد نص تاريخي موثوق به يحدد موضعها وأنها في روما في إيطاليا، والواقع التاريخي يطرح خيوطًا تدلنا علىٰ موقع آخر، حيث أن المؤرخين

(١) Cf. Orcel M., *L'invention de l'islam: Enquête historique sur les origines*, Perrin, Parism, 2012.

ذكروا أن مرو يوجد فيها نصارىٰ كما قالوا في قصة مقتل يزدجرد (فأمر المطران فبنىٰ في جوف بستان المطارنة بمرو ناووسا، ومضىٰ بنفسه ومعه «نصارىٰ مرو»، حتىٰ استخرج جثة يزدجرد)[1]. وفي ذات الوقت ذكر الجغرافيون القدماء أن «مرو» يوجد فيها مدينة اسمها فنجكان كما يقولون (فنجكان: قرية من قرىٰ مرو)[2]، فإذا كانت مرو يوجد فيها نصارىٰ قدماء، ويوجد فيها قرية اسمها «فنجكان»، وليس لدينا نص تاريخي يحدد أن مدينة الفاتيكان موجودة في إيطاليا، فمن المحتمل أن تكون «الفاتيكان» هي أصلًا «فنجكان» التي في مرو، ولكنها نقلت وحرف اسمها، ولكن من الذي نقلها وما مصلحته في ذلك؟ من المحتمل أن يكون هذا النقل تم في «عصر النهضة» الذي انطلق في إيطاليا في القرن الرابع عشر الميلادي لأغراض سياسية.

حسنًا، هذه القصة المتخيلة السابقة تبرهن أن الخيال في ربط الألفاظ وتبديل مواقع المدن علىٰ الخريطة، وتحريك عقارب القرون من قرن زمني إلىٰ قرن آخر؛ عملية مجانية ولا تستحق أي جهد، ولا يمنع منها إلا مستوىٰ من احترام المرء لذاته ولقارئه ولمكانة البحث العلمي في النفوس السوية.

والطريف في الأمر أن كبار المستشرقين الفيلولوجيين تهكّموا بخيالات المراجعين واستخفوا بها، لأنها خيالات متطرفة بالنسبة

(١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، (ص٦٢٤).

(٢) ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر، (ص٤/٢٧٧).

لهم، ومنهم أشهر مستشرق ألماني متخصص في علم الكلام، وهو جوزيف فان إس، ففي مراجعته لكتاب الهاجرية لكرون وكوك، والمنشورة في الملحق الأدبي للتايمز يقول (لا حاجة لتفنيد الكتاب دام أن المؤلفَين لم يبذلا جهدًا لبرهنة فرضيتهم ..، ولكن حين تقلب الحقائق رأسًا علىٰ عقب، وبوعي، فهذا يعني أن منهجما كارثي)[1].

وثمة نقاد كثيرون اعتبروا كتاب الهاجرية أشبه بالطرائف كما قال ذلك المستشرق الأسكوتلندي روبرت سيرجنت (١٩١٥-١٩٩٣م) المتخصص في جنوب الجزيرة العربية، وليس هدفنا هاهنا استيعاب النقد الفيلولوجي لمنهج المراجعين الشكوكيين، وإنما المراد التمثيل فقط.

وأما الحداثيون العرب فلم أجد صيتًا بينهم لمدرسة المراجعين، إلا إشارات قليلة، ومن ذلك مثلًا أن أركون كان ينوّه ببعض أطروحاتهم كما يقول أركون مثلًا «إن من بين المساهمات التي تسترعي الانتباه كتاب باتريسيا كرون: عبيد فوق الأحصنة»[2].

أما أول كاتب عربي رأيته كتب نقدًا مفصلًا عن مدرسة المراجعين فهو -بحسب اطلاعي- المؤرخ اللبناني الماروني «فكتور

---

(١) Van Ess J., *The Making Of Islam*, Times Literary Supplement, (Sep. 8, 1978), col. 988.

(٢) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م، (ص٢٢٤).

سحاب» (و١٩٤٢م)، حيث عقد فصلًا في كتابه «إيلاف قريش»[١] وناقش فيه كتاب كرون عن «تجارة مكة وظهور الإسلام»، وقد قامت د.آمال الروبي بأخذ نقد فكتور سحاب والزيادة عليه، وهو منشور أيضًا.

وقد ظن بعض الباحثين أن اسم «الهاجرية» الذي استخدمه كوك وكرون عنوانًا لكتابيهما أنه من اختراعهما، وهذا غير دقيق، بل هذا لقب قديم يطلقه النصارىٰ علىٰ العرب، وقد استخدمه يوحنا الدمشقي (ت١٣٢هـ) القسيس المشهور في التاريخ الكنسي، والذي كان يعمل في البلاط الأموي، في كتابه ينبوع المعرفة، في الجزء الثاني الذي كرسه للهرطقات المخالفة للمسيحية، ومنها الإسلام، وكان تارة يسميهم: الهاجريون (Agarenes) نسبة لهاجر، والإسماعيليون (Ishmaelites) نسبة لإسماعيل، والساريون (Saracens) نسبة لسارة[٢]، وقد اتصل هذا اللقب للمستشرقين من تكويناتهم اللاهوتية، فاستخدموه في دراساتهم.

حتىٰ أن جولدزيهر لما انصرف عن الدراسات العبرية، وانكب كليًا علىٰ دراسة التاريخ العربي والاسلامي؛ طلب منه أحد أصدقائه أن يتناول مواضيع يهودية، فرد جولدزيهر متفكهًا (إني وُلِدت تحت

(١) فكتور سحاب، إيلاف قريش، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٢م، (ص٤٢١).

(٢) Saint John Of Damascus, *The fount of Knowledge*, Fathers of the Church, 1958, p. 153.

نجم هاجر!)[1]، وأشار رودنسون حول إشكالية ازدواج النسبة إلىٰ هاجر وسارة حيث يقول (كان الباحثون وحدهم هم الذين يتجادلون حول اسمهم المشتق من سارة، زوجة إبراهيم، برغم أنهم من سلالة هاجر، كما يدل علىٰ ذلك اسمهم الثاني «Agareni»)[2]، وذات هذا التساؤل نقله المؤرخ البريطاني ريتشارد ساوذرن (١٩١٢-٢٠٠١م) حيث يقول (إذا كان المسلمون أعقابًا لهاجر، وليس لسارة، فلماذا يُسمَّون سرازانيين، وليس هاجريين؟!)[3].

وقد رأيت بعض الباحثين يحاولون استخلاص مؤثرات فكرية وفلسفية دفعت مدرسة المراجعين للظهور، فبعضهم يتحدث عن تأثير المنهج التفكيكي، أو الشكية الديكارتية، وآخرون يردون الأمر للتجريبية الانجليزية باعتبار النشأة الأنجلوساكسونية لهم، ومنهم من يربط منهج المراجعين ببروز تأثير الأركيولوجيا (علم الآثار والأحافير)، والواقع أن كل هذه الربطيات مهلهلة.

فالتفكيك آلية نقدية فلسفية تعوّم المعنىٰ وتفتح القراءات إلىٰ

---

(١) شلومو جويتاين، جولدتسيهر: أبو الدراسات الإسلامية، مجلة الكاتب المصري، ١٩٤٦م. معاد نشره كملحق للترجمة العربية لكتاب جولدزيهر «دراسات محمدية» ترجمة الصديق نصر، مركز العالم الإسلامي لدراسة الاستشراق، (ص٤٠٠).

(٢) رودنسون، الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية، منشور في: شاخت وبوزورث (محرران)، تراث الإسلام، ترجمة محمد السمهوري وزملائه، دار عالم المعرفة، (ص١/ ٣٠).

(٣) سوذرن، صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطىٰ، ترجمة رضوان السيد، دار المدار الإسلامي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م، (ص٥٤).

نهاية الطريق، بينما المراجعون يزيفون ويدحضون القراءات الأصيلة ويجزمون ببطلانها، وليست هذه طريقة التفكيك، وهكذا الشك الديكارتي هو آلية منظمة وليست شكًا انتقائيًا كما يفعل المراجعون، حيث أغلقوا باب المكتبة الإسلامية كلها بأقفال الشكوك، ودخلوا باب المكتبة اليهودية والنصرانية بعدسات الوثوقية الدوغمائية، وهذا سلوك لا صلة له بالشك الديكارتي، وأما التجريبية الإنجليزية فهي أشد ما تكون تناقضًا مع خيالات المراجعين، وقصصهم التاريخية التي ينسجونها.

وأما الأركيولوجيا فهي شعار يكرره المراجعون، كما رددوه في الهاجرية مثلًا، والواقع أنه محاولة لإرهاب القارئ بأن ثمة أدلة مادية محسوسة علىٰ صحة الدعاوىٰ، والحقيقة أنها مجرد استراتيجيات تهويلية، فلا يوجد عينات تثبت قصصهم الهوليودية، والعينات الموجودة إما تدحض القصة، أو قابلة لقراءات وتأويلات، والقضية أيسر من ذلك كله، فمنهج المراجعين مزايدات شكية انتقائية مرتبطة بخلفيات دينية حاقدة ومضمرة لا يشك في ذلك من قرأ أبحاثهم ورأىٰ الخلفيات اليهودية لبعضهم وحضور الأكاديميا الإسرائيلية والصلات بالخط الأمريكي-البريطاني، فما سر هذا المكون الأنجلوسكسوني لدىٰ المراجعين؟

وأكثر ملمح غريب في هذه الظاهرة هي انقلابهم علىٰ أنفسهم، فبعد عقود من التشهير بزملائهم المستشرقين الفيلولوجيين بأنهم وثقوا بالمصادر الإسلامية، وإضرام الشك في المكتبة

الإسلامية كلها، وأنها مصادر مزيفة لا يمكن الاعتماد عليها، عادوا ليشاركوا في موضوعات تراثية معتمدين فيها علىٰ المصادر التي كانوا يقذفونها بالفبركة والانتحال! فكتبت باتريشيا كرون كتابها «الفكر السياسي الإسلامي الوسيط» (٢٠٠٤م)، وكتب زميلها في الهاجرية مايكل كوك كتابه «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي» (٢٠٠١م)، واعتمدا في كتابيهما علىٰ عشرات المصادر الإسلامية التي كانوا يتهكمون بمن يعتمد عليها، وكأن صراخهم الشكي خلال السبعينات والثمانينات كان مجرد مزحة ثقيلة الظل!

الباب الثاني

تقنية التوفيد

الفصل الأول

التوفيد في الاستشراق الفيلولوجي

سبق أن رأينا كيف تشكل التوفيد عند المستشرقين في معامل الفيلولوجيا، ونحتاج هاهنا لعرض شواهد علىٰ تتبع المستشرقين للعلوم والتصورات الإسلامية وإحالتها للثقافات السابقة، ثم نستعرض كيف انتقلت هذه الآلية للمفكرين العرب، فلنلق نظرة علىٰ هذه النماذج.

لما شاهد المستشرقون عظمة الفقه الإسلامي، بحثوا عن أقرب ثقافة تشريعية سابقة، وحاولوا اتهام الفقهاء بالاقتراض منها، كما يصوّر نللينو ذلك بقوله (كان دومينيكو غاتيسكي -إن لم أخطئ- أول من زعم أن القانون الإسلامي في جوهره، مأخوذ من القانون الروماني، وذلك في كتابه المطبوع في الاسكندرية سنة ١٨٦٥م)[١].

---

(١) نللينو، نظرات في علاقات الفقه الإسلامي بالقانون الروماني، منشور ضمن: المنتقىٰ من دراسات المستشرقين، جمعها وترجمها صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، (ص١/ ٤٥، ٥١).

ثم انظر كيف يفترض نللينو التخرصات فيقول (ونذكر أخيرًا أن في بلاد ما بين النهرين والعراق، في المنطقة التي كان فيها قلب دولة الساسانيين، نشأ وعلّم مؤسسا المذهبين السنيين: أبو حنيفة وابن حنبل، وكذلك الشافعي في أول أمره، فمن المعقول نظريًا أن يكون هناك إمكان لتأثير القانون الساساني)[1].

ويؤكد كبار المستشرقين هذه الفرضية الإرجاعية، حيث يقول آدم متز، وهو مستشرق جاد في جمع المادة: (والواقع أنه ظهر في الميدان الفقهي ما ظهر في غيره من الميادين، وأهم ما حدث هو تسرب آراء في التشريع مما كان قبل عهد الإسلام إلىٰ الفقه الإسلامي، كما حييت من جديد بعض النظريات اليونانية والرومانية القديمة)[2].

بل إن أوليري يستعرض حتىٰ أبواب الفقه الداخلية ليردّها إلىٰ الثقافات السابقة، حيث يقول (أثّر الفكر اليوناني في الفقه، فجاءت نظريات فقهاء المسلمين مصطبغة بالآراء المستقاة من القانون الروماني، الذي ينطوي هو نفسه علىٰ عناصر مأخوذة من الفلسفة الرواقية، وعلىٰ هذا النحو انتقلت التعاليم الفلسفية اليونانية إلىٰ العرب عن طريق القانون . . . ، والأرجح أن أكثر المسائل القانونية التي تتناول ملكية الأرض والالتزامات وحقوق الانتفاع «الرهن» والميراث وغيرها، قد أخذها العرب رأسًا من القوانين التي

(١) المصدر السابق.

(٢) آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد أبو ريدة، مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، ١٩٥٧م، (ص١/ ٣٦٩).

كان معمولًا بها في سوريا ومصر عندما فتح العرب هذين البلدين)[1].

بل يصل الغلو بالمستشرقين للادعاء بأن كل «مسألة» في الفقه الإسلامي يلمس فيها القارئ أعمدة الرومان!، كما يقول كارل هينريش بكر: (القانون الروماني رُتِّب ونُظِّم قبل قيام النبي بدعوته بزمن قليل، وأثره من بعد في الشريعة الإسلامية واضح في كل مسألة، حتىٰ إنه ليكاد يكون لكل مبدأ من مبادئها ما يناظره في القانون الروماني)[2].

وبينما كان بروكلمان يتجول في شعائر الإسلام، ويرجعها للاقتباس من أهل الكتاب، وصل إلىٰ الصوم، ولاحظ اختلاف صوم المسلمين عن صوم النصارىٰ، فشعر بورطة، فلم تطاوعه نفسه أن يعترف علىٰ الأقل بأن هذا الصوم شرعه محمد ﷺ ابتداءً، بل راح يتخيل أن هناك ثقافة سابقة أخذ عنها محمد! حيث يقول:

(بينما يكتفي النصارىٰ بمجرد الامتناع عن أكل اللحم خلال صومهم الكبير، نجد أن محمدًا كلّف أتباعه الامتناع عن كل ضروب الغذاء، ولسنا نعرف حتىٰ الآن ما إذا كان محمدًا قد اقتبس هذه الفريضة عن إحدىٰ الفرق الغنوصية، أم عن المانيين)[3].

---

(١) أوليري، علوم اليونان وسبل انتقالها إلىٰ العرب، ترجمة وهيب كامل، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢م، (ص١٩٣-١٩٤).

(٢) كارل هينرش بكّر، تراث الأوائل في الشرق والغرب، بحث منشور ضمن: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، ١٩٦٥م، (ص١٤-١٥).

(٣) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه فارس وزميله، دار العلم للملايين، (ص٤٨).

تلاحظ أنه لا يعرف ثقافة تصوم كصوم المسلمين، ولكن في ذات الوقت عزّ عليه أن يجعل شعيرة الصوم شريعة إسلامية أصيلة، بل يجب في ظنه أن تكون مقتبسة عن ثقافة سابقة، وإن كان لا يعرف أي ثقافة هي، أيوجد بعد هذا دوغمائية توفيدية أكثر من ذلك؟!

وأنا شخصيًا يدهشني كثيرًا اللغة الوثوقية اليقينية التي يعبّر بها بعض المستشرقين عن هذه السيناريوهات المتخيلة، تأمل مثلًا كيف يعبر أحد كبارهم، وهو جولدزيهر: (واستعارة هذه المذاهب والقواعد الفقهية التي تعلمها المسلمون من رجالات القانون الموجودين بالبلاد المفتوحة مسألة مؤكدة في الغالب)[١].

وحين لاحظ المستشرقون غزارة النظر العقلي في مدرسة الرأي، وما فيها من قياس وتعليل إلخ، تعسفوا في إلحاقها بمصدر أجنبي، ولكن كيف يمكن أن يتجرأ باحث ويزعم مثلًا أن أبا حنيفة قرأ الفلسفة اليونانية؟ هذا كلام لا يمكن أن يقبله أحد، فابتكر ديلاسي أوليري طريقة للإيحاء بأثر الفلسفة الإغريقية علىٰ أبي حنيفة، فحاول أن يمرر للقارئ أن أباحنيفة تشرّب الفلسفة الإغريقية لكن بطريق غير مباشر، ثم بنىٰ عليها فقهه، حيث يقول أوليري بروح بوليسية:

(١) جولدزيهر، دراسات محمدية، ترجمة الصديق بشير نصر، مركز العالم الإسلامي لدراسة الاستشراق، (ص١١٣).

(حين نوازن بين آراء أبي حنيفة وبين تعاليم واصل بن عطاء المتوفىٰ عام ١٣١هـ، والذي كان معاصرًا له؛ لا نملك إلا أن نندفع إلىٰ استنتاج أن نفس الآثار تظهر عند كليهما، وأنها عند واصل مشتقة من الفلسفة الإغريقية، ولا مبرر لنا في افتراض أن أبا حنيفة قد قرأ شيئًا لفلاسفة الإغريق أو القانون الروماني، ولكنه عاش في زمن بدأت فيه المبادئ العامة المستنبطة من هذه المنابع تتغلغل في الفكر الإسلامي)(١).

وحتىٰ مفاهيم أصول الفقه الدقيقة المرتبطة أصلًا بتوازنات الأدلة الشرعية، يتم إرسالها إلىٰ الماضي، وتعزىٰ لثقافة سابقة، كما يقول أوليري مثلًا عن قاعدة الاستحسان عند فقهاء الحنفية (ويبدو في الاستحسان كما فُهِم في أول الأمر أثر القانون الروماني والفلسفة الإغريقية)(٢).

بل إن بعض المستشرقين يصرح بأن هذا هو عملهم فيما يخص الفقه والشريعة، وهو البحث في استيراد المسلمين لعلومهم! كما يقول جوزيف شاخت (العلم الأوروبي يبحث فيما يسمىٰ بالعلاقات بين الشريعة، والشرائع التي سبقتها)(٣).

---

(١) أوليري، الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة تمام حسان، دار عالم الكتب، ١٩٦١م، (ص٩٢).

(٢) المصدر السابق.

(٣) شاخت، ثلاث محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، منشور ضمن: المنتقىٰ من دراسات المستشرقين، مصدر سابق، (ص١/ ٩٠).

وبرغم أنه لا يعرف علم في تاريخ العالم نهض فيه متخصصون لتمحيص وتدقيق وفحص مضامينه لفظة لفظة، مثل علم الحديث الشريف في هذه الأمة، إلا أن المستشرقين يصرون علىٰ إدخال الحديث النبوي في الاستعارة من الثقافات السابقة، يقول جولدزيهر: (**هناك جمل أخذت من العهد القديم والجديد، وتعاليم من الفلسفة اليونانية، وأقوال من حكم الفرس والهنود؛ كل ذلك أخذ مكانه في الإسلام عن طريق «الحديث»**)[1].

ومن النماذج -أيضًا- أن المستشرقين لما رأوا روعة كتب السيرة النبوية، وكيف سجل علماء المغازي الحوادث والغزوات بدقة وترتيب؛ تطلب المستشرقون فنًا مشابهًا في ثقافة سابقة، بحيث يتهم علم السيرة بأنه اقتبس منه، فابتكروا هذه القصة المتخيلة: (**والراجح أن السيرة أطلقت علىٰ الروايات الخاصة بحياة النبي محمد، أسوة بـ«سير الملوك» البهلوية الأصل، التي كان العرب يعرفونها، في مطلع الإسلام**)[2].

ومن النماذج فيما يتعلق بعلوم الإسلام أن المستشرقين لما لاحظوا عبقرية الخليل بن أحمد في إبداعه اللغوي في علم المعاجم وعلم العروض تطلّبوا مصدرًا يتهمون الخليل بأنه استورد

---

(١) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسىٰ وزملائه، دار الكتاب المصري، ١٩٤٦م، (ص٤٢).

(٢) دلافيدا، سيرة، مادة منشورة في: دائرة المعارف الإسلامية (الاستشراقية)، تحرير هوتسما وزملائه، ترجمة خورشيد وزملائه، نشر مركز الشارقة، (ص١٨/ ٥٥٣٧).

منه هذه الأفكار، فاخترعوا هذه القصة، كما يقول بعض المستشرقين: (ابن المقفع الأديب الشهير، والذي كان صديقًا للخليل بن أحمد، يسّر للخليل هذا الاطلاع علىٰ كل ما في اللغة الفهلوية من أبحاث لغوية ومنطقية)[(١)].

وقريب من هذا الموقف يقول آدم متز (أئمة اللغة في القرن الرابع شعروا بالحاجة إلىٰ منهج يسيرون عليه، وقد كان لمعرفة العرب بعلوم اليونان اللسانية أثرٌ كبير في ذلك..، وإذا وجدنا ابن فارس (ت٣٩٥) يؤلف لأول مرة «مقدمة في النحو» فينبغي ألا نرىٰ في هذا سوىٰ وليد للمقدمات «إيساغوجي» التي كتبها علماء اللغة اليونان)[(٢)].

وحتىٰ العقيدة والغيبيات القرآنية لم تسلم من هذا التوفيد والإرجاع لثقافات سابقة، كما يقول بروكلمان مثلًا (وإنما ترجع معتقدات محمد في ما يتعلق بالعالم الآخر إلىٰ مصادر يهودية، وهكذا تتصل بصورة غير مباشرة بمصادر فارسية وبابلية قديمة)[(٣)].

وفي القرآن سورة كاملة اسمها (سورة الجن) وحكىٰ الله في

---

(١) وردت هذه الفكرة بنفس هذا اللفظ عند ديبور وكوربان، انظر: ديبور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة أبو ريدة، مكتبة النهضة، (ص٥٦)؛ هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، دار عويدات، ترجمة مروة وقبيسي، ٢٠٠٤م، (ص٢٣٢).

(٢) آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد أبو ريدة، مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، ١٩٥٧م، (ص١/٤١٧).

(٣) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه فارس وزميله، دار العلم للملايين، (ص٧١).

كتابه شيئًا من خبر الجن، ويقول جولدزيهر في كتابٍ آخر له (بعض الاراء المتصلة بالإيمان بالجن وتأثيرهم في أعمال المجتمع الإنساني، وقد أخذ الإسلام هذه الأفكار من الجاهلية السابقة)(١).

ولما راعهم جماليات الورع والزهد في سيرة الأتقياء في صدر الإسلام تطلّب المستشرقون جذورًا لذلك في الثقافات السابقة أيضًا، حتىٰ قال جولدزيهر (أقدم مؤلفات الزهد في الإسلام تحوي، كما أوضح مرجليوث، شواهد خفية كثيرة منتحلة من أسفار العهد الجديد)(٢).

وحتىٰ ما ينقل عن أئمة السلف من مشاهد الورع يصر المستشرقون علىٰ ربطه بثقافة سابقة، فلما رأىٰ المستشرقون النصوص الغزيرة المروية عن السلف في التورع عن ولاية القضاء تطلبوا كعادتهم مؤثرًا خارجيًا، فتوقع المستشرق آدم ميتز أن يكون علماء السلف تأثروا بما في الإنجيل من النهي عن التصدر للحكم والقضاء بين الناس، حيث يقول آدم ميتز: (أما المسلمون فإنهم تمسكوا بالوصية التي جاءت في خطبة الجبل «إنجيل متىٰ» من عدم التعرض للحكم علىٰ الناس، ويحكىٰ لنا من ورع المسلمين وخوفهم من ولاية القضاء . .)(٣).

---

(١) جولدزيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، دار إقرأ، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م، (ص١٦٥).

(٢) جولدزيهر، العقيدة والشريعة، ترجمة محمد يوسف موسىٰ وزملائه، دار الكتاب المصري، ١٩٤٦م، (ص١٣٢).

(٣) آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد أبو ريدة، مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، ١٩٥٧م، (ص١/ ٣٨٤).

وبخصوص تصور المستشرقين حول منبع الزهد التصوف وهل هو مفهوم أصيل؟ أم ثقافة وافدة؟ تقتضي الموضوعية أن نشير إلىٰ حدوث تطور في موقف بعض المستشرقين باتجاه إسباغ صفة الأصالة علىٰ الزهد والمحدثات الصوفية في الإسلام! وقد ناقش ذلك نيكلسون، حيث قال (دعنا نعالج وجهة النظر القائلة بأن أصول الصوفية هي إسلامية بحتة بالدرجة الأولىٰ)[1].

ومناقشة نيكلسون تكتسب أهمية مضاعفة في دلالتها نتيجة وزنه التمثيلي في هذا الحقل، فهو أشهر مستشرق في ميدان التصوف الإسلامي، حتىٰ قال جولدزيهر ذات مرة (وننتظر بيانه وشيكًا من أقدر المتضلعين في تاريخ التصوف الإسلامي، وهو الأستاذ رينولد نيكلسون)[2].

كما أشار لهذا التطور متخصص آخر، وهي المستشرقة أنّا ماري شيمل، حيث استعرضت تاريخيًا هذا التطور في القراءة الاستشراقية لأصالة الزهد والتصوف في الإسلام، ووافديته[3]، وبغض النظر عن دقة ما ذكره نيكلسون وشيمل، فالمقصود فقط الإشارة للتطور في المواقف.

---

(١) نيكلسون، التصوف، منشور ضمن كتاب: تراث الإسلام، إشراف توماس آرنولد، ترجمة جرجيس فتح الله، دار الطليعة، الطبعة الثانية، ١٩٧٢م، (ص٣٠٦).

(٢) جولدزيهر، العقيدة والشريعة، ترجمة محمد يوسف موسىٰ وزملائه، دار الكتاب المصري، ١٩٤٦، (ص١٤٧).

(٣) أنّا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، دار الجمل، ترجمة محمد السيد وزميله، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٦م، (ص١٣)، (٣٩١).

ومن المشاهد الطريفة في مغالاة الاستشراق الفيلولوجي في توفيد تراث الإسلام لثقافات سابقة، أن المؤرخين الإسبان كانوا يعترفون ويبرزون الدور العربي والإسلامي في الأندلس وأثره في التراث الإسباني، ثم انقلبوا وصاروا يعيدون كل شيء إلىٰ ثقافات سابقة لتجريد العرب والمسلمين من منقبة التأثير، وهذه ليست قراءة شخصية، بل هذا اعتراف كتبه أحد المستشرقين مندهشًا من هذا التحول، حيث يقول جون ترند المتخصص المرموق في تاريخ إسبانيا:

(إن المدرسة الحديثة الإسبانية لا تقر البتة بفضل لتراث الإسلام، منذ مائة سنة خلت، كانت الآراء تسرف وتبالغ كثيرًا في تقدير أهمية العرب في إسبانيا) ثم ذكر بعض أسباب ذلك، وعدّ منها (زد علىٰ ذلك الميل الشديد لنسبة كل ما يمكن نسبته إلىٰ أصول لاتينية، بتأثير جامعات فرنسا وأمريكا)[1].

ومن لطيف ما وقع أن المستشرقين وهم يتتبعون ما ورد في القرآن من أخبار الأمم السابقة وقصص الأنبياء ليرجعوا ذلك كله إلىٰ أن النبي ﷺ استعار المادة من كتب اليهود والنصارىٰ المقدسة، تفاجأوا بقصة قوم عاد في القرآن، ونبيهم هود عليه السلام، ولم يجدوها فيما بين أيدهم من بقايا التوارة والإنجيل المحرفة، فقوم عاد ونبيهم هود غائبان في البايبل الحالي، فاحتاروا واضطربوا

(١) جون ترند، أسبانيا والبرتغال، منشور ضمن: تراث الإسلام، إشراف توماس آرنولد، ترجمة جرجيس فتح الله، دار الطليعة، الطبعة الثانية، ١٩٧٢م، (ص١٦).

اضطرابًا شديدًا كيف يتعاملون مع خبر القرآن عن قوم عاد، فماذا صنعوا؟ تأمل هذا الفيلم الخيالي الذي نسجوه ليكابروا وجود قوم اسمهم عادا! :

(أما مسألة هل وجدت حقًا أمة تسمىٰ «عاد»؟ وفي أي مكان عاشت؟ فلا تزال بلا حل، وأنساب قوم عاد التي قال بها العرب لا قيمة لها بطبيعة الحال. . ، علىٰ أن فلهاوزن قد بيّن أن القول المأثور «من العاد» يرِد أيضًا بدلًا من عبارة «من عهد عاد»، ومن ثم ذهب إلىٰ أن عاد كانت في الأصل اسم جنس، أي الزمن القديم، والصفة منه «عادي» أي قديم جدًا، وأن هذه الأمة الأسطورية نشأت من تفسير خاطئ لهذا التعبير)[1].

كل هذه التكلفات والالتواءات الاشتقاقية لأن قوم عاد لم يذكروا فيما بين أيديهم من كتبهم المقدسة المحرفة! هذا يعني أنه إن كان ما في القرآن يوجد له مشابه في التوراة والإنجيل فمحمد ﷺ اقتبسها منهم، ومالم يكن في التوراة والإنجيل فهو تفسير خاطئ لعبارة ملتبسة! هذا هو البحث العلمي في العقلية الاستشراقية!

ولم يوجد شيء أحرج المستشرقين مثل الكشوفات الأركيولوجية (الحفريات) الحديثة التي كشفت عن آثار قوم عاد الذين ذكرهم القرآن، فإن كذّب المستشرقون هذه الكشوف المادية

---

(١) بول، عاد، مادة منشورة في: دائرة المعارف الإسلامية (الاستشراقية)، تحرير هوتسما وزملائه، ترجمة خورشيد وزملائه، نشر مركز الشارقة، (ص٢٢/٧٠٤٧-٧٠٤٨).

ظهرت مكابرتهم للحسيات، وإن أقروا بنتائج هذه الكشوف أقروا ضمنًا بصدق خبر القرآن عن هذه الأمم، بما يعني صحة نبوة محمد ﷺ.

وهل يتوقف البحث عند هذه العلوم والمعطيات الجزئية؟ لا، قطعًا، فالمستشرقون الفيلولوجيون يمارسون التعميم الشديد في توفيد علوم الإسلام، يقول شيدر في تعميم لافت (نظام التصورات اليوناني هو الأساس في كل الأعمال الفكرية العالية التي قام بها الشرق في عهده المتأخر)[1].

بل يجري التطرف الاستشراقي إلىٰ نهاية المضمار حتىٰ أنه جاء في أشهر كتاب استشراقي علىٰ الإطلاق، وهو تاريخ القرآن لنولدكة وتلاميذه؛ أن الإسلام كله مجرد فكرة مسيحية متقنعة! كما يقول نصًا: (يستطيع المرء أن يستخلص من كل ذلك أن الإسلام في جوهره دين يقتفي آثار المسيحية، أو بعبارة أخرىٰ: الإسلام هو الصيغة التي دخلت بها المسيحية إلىٰ بلاد العرب كلها)[2].

ولا يقتصر الأخذ عندهم في بدايات الإسلام ولا أواخره، بل استمر المسلمون في إنشاء العلوم وتطويرها يستعيرون، يقول جولدزيهر (وكما تقدِّم تعاليم الإسلام، حتىٰ في مرحلته البدائية، صورة من مذهبي الانتخاب والمزج من اليهودية والنصرانية وديانة الفرس وغيرها؛

(١) هانز شيدر، روح الحضارة العربية، ترجمة بدوي، ١٩٤٩م، (ص٤٠).

(٢) نولدكة، تاريخ القرآن، ترجمة جورج تامر وزملائه، مؤسسة كونراد-أدناور، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٤م، (ص٨).

كذلك عملت آثار أجنبية، من التجارب التعليمية النافذة من المحيط الخارجي في تنمية ما جدّ بعد ذلك من المسائل)[1].

وتلاحظ ان المستشرقين في كل الشواهد السابقة ينسبون علوم المسلمين إلىٰ الثقافات السابقة، ولكن المستشرق المشهور سانتلانا ذهب إلىٰ أبعد من ذلك، حيث لم يجعل علوم الإسلام تعتمد علىٰ علوم اليونان فقط، بل علىٰ علوم وأوهام اليونان كليهما، كما يقول سانتلانا (العلوم الإسلامية مؤسسة منذ بدء نشأتها علىٰ علوم اليونان، وأفكار اليونان، بل وعلىٰ أوهام اليونان)[2].

بل إن ديلاسي أوليري في محاولته رد عامة العلوم العربية إلىٰ الروح الهلينية اليونانية لا يجد غضاضة في تشبيه هذا الانتقال بالمرض المعدي، حيث يقول (بين الحضارة والمرض المعدي بعض أوجه الشبه، فكلاهما ينتقل من جماعة إلىٰ أخرىٰ باللمس والاتصال، وكلما انتشر أحدهما تبادر إلىٰ أذهاننا أن نتساءل من أين جاءت العدوىٰ)[3].

وهكذا فالعلوم العربية مجرد عدوىٰ انتقلت إلىٰ العرب من أمة

---

(١) جولدزيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، دار إقرأ، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م، (ص١٧١).

(٢) سانتلانا، المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، تحقيق محمد شرف، دار النهضة العربية، ١٩٨١م، (ص٢٧).

(٣) أوليري، علوم اليونان وسبل انتقالها إلىٰ العرب، ترجمة وهيب كامل، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢م، (ص١).

أخرىٰ، ومهمة المستشرق أن يستكشف مصدر العدوىٰ!

ويحاول المستشرق كارل هينريش بكر أن يشرح لزملائه المؤرخين كيف أخطؤوا وتوهموا أن المسلمين أتوا بعلوم ومعرفة! فيقول: (لما كان قد نظر إلىٰ الإسلام علىٰ أنه شيء جديد كل الجدّة، وحُسِب من جهة أخرىٰ أن الدين والحضارة شيء واحد؛ فقد نشأت أسطورة حضارة العرب، تلك الأسطورة التي ألقت غشاءً علىٰ عيون المؤرخين، فحالت بينهم وبين رؤية هذه الحقيقة الناصعة، وهي أن الحضارة القديمة قد ظل حاملوها هم حامليها الأصليين، واستمر مسرحها هو مسرحها، ذلك أن الإسلام كان هو الأجنبي الغريب الذي أراد أن يغزو العالم القديم المتأخر، ولكنه خضع من بعد لما كان عليه هذا العالم القديم)[١].

ومن التناقضات المروعة في استعمال المستشرقين لتقنية التوفيد أنهم يجعلون تأصيل فقهاء الإسلام للقواعد الشرعية بالنصوص الشرعية أنه تكلف وتعسف في إثبات وجودها سابقًا، بينما هم يرجعون الإسلام كله لثقافات سابقة، فأيهما أكثر موضوعية: أن تكون قواعد الفقه مستنبطة من نصوص الشريعة؟ أم أن يكون الإسلام كله مستمدًا من الثقافات الغنوصية والفارسية والهندية والكتابية المحرفة؟! تأمل مثلًا كيف يقول فلهاوزن:

---

(١) كارل هينرش بكّر، تراث الأوائل في الشرق والغرب، بحث منشور ضمن: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، ١٩٦٥م، (ص١٤).

(ومن عادة فقهاء الإسلام دائمًا أنهم إذا تقررت قاعدة ما شيئًا فشيئًا تحت تأثير الحاجات أو النزعات المتجددة حينًا بعد حين؛ أرجعوها إلىٰ البدايات الأولىٰ، وجعلوا لها صبغة مقدسة، بردهم إياها إلىٰ سنة النبي، وسنة الخلفاء الأولين)[1].

فتأمل هاهنا كيف جعلوا تأصيل الفقهاء وكشفهم عن الأدلة الشرعية للمسائل الحادثة أنه اختراع صلة فيما لا صلة فيه، بينما ما نزل به القرآن وجاء به النبي ﷺ واستنبطه علماء الإسلام يجعلونه كله مأخوذًا عن الثقافات السابقة قبل الإسلام! فانظر التكلف في اختراع الصلة بالسابق فيما لا صلة فيه، وإنكار الصلة بالسابق فيما قامت البراهين علىٰ وجوده سابقًا.

وهذا الشاهد الذي ننقله هاهنا عن فلهاوزن يكتسب في برهنته علىٰ المقصود دلالة مضاعفة، ذلك أن فلهاوزن فضلًا عن كونه من عمالقة الاستشراق، فهو ليس من طبقة المستشرقين المتطرفين، حتىٰ أنه في كتابه ينتقد، بل يسفّه، أمثال دوزي وكريمر ومولّلر وفلوتن وأضرابهم، كقوله مثلًا في أحد المواضع (ويظهر أن كلًا من كريمر وفلوتن يصدّق مثل هذا الهراء)[2]، وقوله في موضع آخر (وفون كريمر في كلامه أكثر تعسفًا من الحجاج في أفعاله)[3]، ونحو ذلك كثير

(١) فلهاوزن، تاريخ الدولة العربية، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨م، (ص٢٧٣).

(٢) المصدر السابق، (ص٢٤٨).

(٣) المصدر السابق، (ص٢٣٥).

لدىٰ فلهاوزن، وهو الذي عزز مصدرية تاريخ الطبري بين المستشرقين.

فإذا كان هذا فلهاوزن الذي لا يبلغ في التعسف مبلغ دوزي وكريمر وموللر، وهو مع ذلك يتقبل تفسيرات متعجرفة لشريعة تحويل القبلة وعناية المسلمين ببيت المقدس، فكيف بمن هم أغلظ منه في التحيز والتشويه والمغالطة؟! وهذا نمط من البرهنة والاستدلال معتبر وهو شعبة من قياس الأولىٰ.

فهذه أمثلة علىٰ نمط المستشرقين في البحث، وهو افتراض أن المسلمين عاجزين عن إنتاج أي علم، وبناءً علىٰ ذلك فكل إبداع علمي، تشريعي أو لغوي أو غيره، فيجب أن يكون مستوردًا من ثقافات سابقة للإسلام، ثم يتكلفون اختراع الاتصال والتشابه عبر توظيف تقنيات الفيلولوجيا، وهذا هو عمل الاستشراق الفيلولوجي الكلاسيكي.

وثمة نموذج في جعبتي أجّلته عمدًا، وقلت في نفسي سوف أذكره بعدما أنتهي من استعراض كل هذه الشواهد السابقة، لأن هذا النموذج يمثل في نظري ذروة التوفيد الفيلولوجي، وستبلغ الغرابة بالقارئ منتهاها فيما أظن، فقد رأينا كيف أرجع المستشرقون علوم المسلمين ومعارفهم ومسائلهم ومفاهيمهم، وعقيدتهم وفقههم ونحوهم وعروضهم، كلها لثقافات سابقة، فلم ينته الأمر بل وصلوا إلىٰ «المواقف العاطفية» التي وقعت للصحابة، وتكلفوا أيضًا ردها لثقافة سابقة، لنقرأ سويًا هذا النموذج، حيث

يقول المستشرق الفرنسي كارّا ديفو:

(لقد لفت انتباهي هنري لامنس إلىٰ أن الحديث الذي تضمن أن أبابكر خنقته العبرة حين سمع موعظة النبي أنه يرجع إلىٰ أصل مسيحي، ذلك أن «هبة الدموع» المعروفة في التصوف المسيحي لا تنسجم مع مزاج العرب الغزاة)[١].

وهل هذا الكلام يقال في كتاب عابر؟! لا، بل وضعه المستشرقون في موسوعتهم المعتمدة والمبجلة بينهم، وهذا الذي ذكر كارّا ديفو أن لامنس نبّهه عليه، سبق أن شرحه لامنس نفسه في كتابه (الإسلام: عقائده ومؤسساته) ولكن بصيغة أعم، حيث ذكر لامنس أن حالات البكاء المنقولة في التراث هي محاكاة للزهد المسيحي باعتبار أن حالة الدموع يراها العرب الأوائل حالة ضعف لا تليق بالرجال[٢].

ماذا بقي لنا من ذرة حياة لم يسلبها المستشرقون منا ويهدوها لقوم آخرين! حتىٰ اللحظات الشجية التي يستعبر فيها أصحاب محمد ﷺ، ضنوا بها علينا، وجعلونا سارقين!

لا أظن أن هناك تطرفًا في التوفيد أكثر من هذا التطرف!

والمراد أن المستشرقين نظروا إلىٰ (علوم الإسلام) باعتبارها مجرد (عربة توصيل كتب) ووظيفة المستشرقين استيقاف هذه

---

(١) *EI*^{1}, vol. III, p. 503.

(٢) Lammens, *Islam: Beliefs and institutions*, trnas. Ross, 1929, P, 117.

العربة، وفرز الكتب، وإرسال كل كتاب لصاحبه بطرود فيلولوجية، لتبقىٰ عربة الإسلام فارغة ويكتشف الناس حقيقتها! هكذا كانوا يتوهمون.

حسنًا، انتهينا الآن من عرض نماذج منتخبة من تقنية التوفيد التي يستعملها المستشرقون في إرجاع علوم الإسلام إلىٰ ثقافات سابقة، فيتوجب علينا الآن أن ننتقل إلىٰ دراسة كيف تأثر الحداثيون العرب بهذا المنبع الاستشراقي، وأعادوا إنتاج ذات الأفكار، وهي برامج التأويل الحداثي العربي للتراث التي راجت بين الشباب المسلم يظنها إبداعًا خالصًا!

الفصل الثاني

إعادة التصنيع العربي للتوفيد

من الواضح طبعًا أن أكثر شريحة فكرية عربية ابتلعت النتاج الاستشراقي الفيلولوجي، هم المفكرون العرب الذين كان لهم مشروعات في إعادة تأريخ وقراءة التراث الإسلامي، بدءًا من جرجي زيدان ثم أحمد أمين وانتهاء بالفرانكفونيين العرب المعاصرين، فلنلق نظرة علىٰ بعض النماذج:

بذات التعميمات المستهلكة المألوفة في لغة المستشرقين الفيلولوجيين يتحدث محمد عابد الجابري فيقول: **(ورثت الثقافة العربية الإسلامية كل علوم المعقول واللامعقول في الثقافات القديمة)**[1].

وكما تحدث المستشرقون عن تسرب الفكر الجاهلي العربي للعلوم الإسلامية، فقد كان الجابري صريحًا، ولم يُحِل التأثر إلىٰ

(١) الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، ١٩٩٣م، (ص٣٠٤).

عصور لاحقة، كعصور الترجمة مثلًا، بل اتهم الجابري بكل وضوح علوم الكتاب والسنة في عصر الصحابة، وأن علوم الكتاب والسنة في عصر الصحابة صادرة عن الموروث الجاهلي، كما يقول الجابري:

(ليس هناك معقول متحرر تمامًا من اللامعقول، وبالمثل ليس هناك موروث قديم يمكن عزله عما عبرنا عنه بـ«الفكر الديني العربي»، والذي نقصد به الكتاب والسنة كما يمكن أن يقرآ داخل مجالهما التداولي، ذلك لأن هذا المجال التداولي نفسه يتحدد أساسًا بـ«الموروث الجاهلي»، أي بنوع الثقافة ومستوىٰ الفكر السائدين في مكة والمدينة علىٰ عهد النبي)[1].

وهكذا فما يسميه الجابري «الفكر الديني العربي» ليس هو استنباطات متأخري علماء الإسلام، بل هو أيضًا «الكتاب والسنة» في عصر الصحابة، وكلها في نظره متأثرة أساسًا بالموروث الجاهلي العربي، ولا يمكن عزلها عنه!

هذا نموذج من الموقف التوفيدي الإجمالي من علوم الإسلام، وهو موقف يعاد توزيعه بالتجزئة علىٰ كل علم من علوم الإسلام كما صنع المستشرقون، وسنستعرض بعض الشواهد.

في خصوص العقيدة الإسلامية فإن أحمد أمين (ت ١٣٧٣هـ) جعل عقيدة السلف في إثبات الصفات الإلهية الاختيارية نظرية مستوردة من اللاهوت اليهودي، حيث عقد أحمد أمين مبحثًا

---

(١) الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، (١٤١).

استعرض فيه ما سماه (تسرب الثقافة اليهودية إلىٰ المسلمين)[1]، ثم يقول فيه (وذهب جماعة من غلاة الشيعة، وجماعة من أصحاب الحديث، إلىٰ التشبيه، وقالوا إنه يجوز عليه -أي الله- الانتقال والنزول والصعود والاستقرار الخ، فحذوا في ذلك حذو اليهود في اختلافهم)[2].

وهذه فكرة استشراقية مكررة، وقد واصل الطرق عليها الجابري أيضًا، حيث أشار إلىٰ أن عقيدة أهل السنة (الذين يسميهم الحشوية) في إثبات الصفات الإلهية، وإمرار آيات الصفات علىٰ ظاهرها؛ أنها عقائد وافدة من ثقافات سابقة كما يقول الجابري: (آراء وتصورات ما يعرف بالحشوية والمشبهة والمجسمة وهي كلها تنتمي إلىٰ الموروث القديم، قد وجدت طريقها إلىٰ مضمون النص القرآني عن طريق التمسك بالظاهر)[3].

فالتمسك بالظاهر هو طريقة أهل السنة، ووصف الحشوية هو من ملامز الفرق لأهل السنة، وهذه كلها يتم توفيدها ونسبتها لثقافات سابقة.

ويكرر الحداثي التونسي هشام جعيط الدعوىٰ الكنسية الاستشراقية في أن القرآن مأخوذ من الكتب السابقة، كما يقول جعيط (إن التأثيرات المسيحية علىٰ الخطاب القرآني أهم بكثير من التأثيرات اليهودية..، إن أهم المؤرخين من مثل فلهاوزن وتور أندري

---

(١) أحمد أمين، ضحىٰ الإسلام، دار الكتاب العربي، الطبعة العاشرة، (ص١/ ٣٣١).

(٢) المصدر السابق، (ص١/ ٣٣٦).

(٣) الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، (ص١٤٢).

يقررون قوة التأثير المسيحي، وهم محقّون في ذلك)[1].

ويبدو أن هشام جعيط حدث له تحول فكري في العلاقة مع النتاج الاستشراقي، فقد كان في كتابه الفتنة (١٩٩١م) يميل لنقد أساليب المستشرقين في تقنية التوفيد، بل ونقد تور أندري الذي يمدحه هنا[2]، وجعيط عمومًا يفكر في حدود الأفق الاستشراقي المتزندق ذاته، فهو يتعامل مع دين الله تعاملًا فوقيًا كأنثروبولوجي يدرس محاسن ومساوئ ثقافة بدائية، ومن أقبح العبارات التي تلفظ بها جعيط اعتباره تطبيق الدين بصورة شاملة يسحق الحياة، كما يقول (من حسن الحظ أن الإنسان خالف باستمرار الدين، وأن الدين بقي مثلًا لم يطبق كله أبدًا، وإلا لسحقت الحياة، لكن الدين هو الذي ربىٰ الغرائز أيضًا، وأنسن الإنسان، لولا هذا العمل لكان الماضي البدائي دعارة شبقية وعنفًا)[3]، هل يجرؤ مؤمن بالله واليوم الآخر أن يقول أن تطبيق دين الله بشكل كامل يسحق الحياة؟

ويرجع الفرانكفونيون العرب أيضًا الحديث النبوي إلىٰ الثقافات السابقة كما صنع جولدزيهر في كتابه المشهور (دراسات

---

(١) هشام جعيط، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٧م، (ص١٦٢).

(٢) هشام جعيط، الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، دار الطليعة، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٥م، (ص٢٢-٢٤).

(٣) هشام جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، دار الطليعة، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م، (ص١١٧).

محمدية)، والذي سبق أن نقلنا نماذج منه، حيث يقول أركون (الحديث النبوي كان قد هضم وتمثل عناصر مختلفة من التراثات المحلية)[1].

وهكذا أيضًا أحال الجابري بعض الأحاديث النبوية الصحيحة إلىٰ مصادر ثقافية قديمة، حيث عقد الجابري فصولًا طويلة لخّص فيها بعض بحوث المستشرقين في انتقال الثقافات الخرافية كالهرمسية والغنوصية إلىٰ بلاد الإسلام، وهذا بعضه حق، لكنه جعل بعض الأحاديث النبوية الصحيحة ثقافة هرمسية وافدة! وهاهنا يبدأ الخلل، ومن ذلك الحديث الصحيح المشهور الذي رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما «أن الله خلق آدم علىٰ صورته»[2]، ومع ذلك يقول الجابري (طبقًا للقول المأثور «خلق الله آدم علىٰ صورته» وهي عبارة هرمسية)[3].

ونسبة هذا الحديث بالذات للثقافات السابقة تكرر عند المستشرقين ومن أخذ عنهم، وأقصد بمن أخذ عنهم أمثال محمود أبو رية، فقد كان أبو رية علمًا ورمزًا لمنهج سلخ كلام المستشرقين في السنة النبوية وإضافته لنفسه، وإعادة نشره بلغة شعبية مباشرة.

وإذا كان الجابري استعار توفيد المستشرقين لحديث «خلق آدم

---

(١) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م، (ص٢٠).

(٢) صحيح البخاري (٦٢٢٧)، صحيح مسلم (٢٦١٢).

(٣) الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، (ص٢٠٨).

علىٰ صورة الرحمن» في كتابه المنشور عام ١٩٨٤م، فإن أبو رية استعار ذلك أيضًا قبل ذلك التاريخ بما يقارب ثلاثين سنة في كتابه عن السنة الذي نشر عام ١٩٥٧م، كما يقول أبو رية (وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة «أن الله خلق آدم علىٰ صورته» وهذا الكلام جاء في الإصحاح الأول من التوراة)[١].

وأبو رية بطبيعة الحال غير محسوب علىٰ الحداثيين، فضلًا عن الفرانكفونيين، وإنما ناسب ذكره هاهنا للتدليل علىٰ أن المقولات الاستشراقية الفيلولوجية استهلكت حتىٰ جف ماؤها، لدرجة أن أبو رية نشرها في كتاب شعبي قبل نصف قرن، ثم أتي الجابري وأعاد نشرها لكن في قالب البحث الحداثي.

ومن نماذج التوفيد التي مارسها الجابري أيضًا علىٰ السنة النبوية أنه أتىٰ لأحاديث (الطاعة السياسية بالمعروف) المشهورة في الصحيحين وغيرها من دواوين السنة المعتمدة والتي رواها عن النبي ﷺ عدد كثير من الصحابة، بحيث لا تدب ذرة ريب في نفس

(١) محمود أبو رية، أضواء علىٰ السنة المحمدية، دار المعارف، الطبعة السادسة، (ص١٨١)؛ وانظر المعالجة العلمية لهذا التوفيد عند سماحة العلامة عبد الرحمن المعلمي في كتابه: الأنوار الكاشفة، دار عالم الكتب، (ص١٨٦)، وبالمناسبة للمعني بتاريخ التراث الإسلامي فكتاب المعلمي هذا يتضمن خلاصات كلية مركزة ومدهشة لقراءات شديدة الاتساع والغزارة والدقة في تاريخ علوم السنة النبوية، ولا أظن أن معاصرًا له بلغها، كما يبني هذا الكتاب في قارئه فن المحاكمة العلمية بصرامة منهجية.

الباحث في أن صاحب الشرع نطق بها، ومع ذلك يكرر الجابري نفس الفكرة الاستشراقية فينسبها للموروث الفارسي! حيث يقول الجابري (فإن المرء لا يملك إلا أن يندهش أمام كثرة الأحاديث التي تروىٰ في موضوع الطاعة، وهي تتدرج من البخاري ومسلم إلىٰ ابن حنبل..) ثم ذكر الصيغ الوارد في الصحيحين والمسند ثم قال (هذا نموذج من اختراق القيم الكسروية للموروث الإسلامي «الخالص» في أسمىٰ أصوله بعد القرآن -وهو- الحديث)[1].

ونلاحظ هاهنا تأكيد الجابري أن «الموروث الخالص» كما يسميه، وهو الحديث، يرجع لثقافة وافدة! وإذا كان هذا هو شأن «الخالص» في نظر الجابري فيبدو أنه يرىٰ أن غير الخالص أبعد وأبعد في مدىٰ التوفيد.

برغم أن المتدبر لهذه الأحاديث النبوية العظيمة يدرك أنها تدل علىٰ نقيض مقصود المستشرقين وشراحهم الفرانكفونيين أصلًا، ذلك أن أحاديث الطاعة السياسية الشرعية هي نقيض الطاعة الكسروية، فهذه الأحاديث تقيد الطاعة السياسية بقيود الشرعية فتجعل الطاعة السياسية مفهومًا إيجابيًا، بل شرطًا ضروريًا، لبناء دولة العدل، بخلاف المفاهيم الكسروية التي تؤسس للطاعة المطلقة وتؤسس لدولة الاستبداد، فكما أن في الدولة الحديثة يجب

---

(١) الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠١م، (ص٢٣١-٢٣٢).

تنفيذ أوامر الرئيس إذا كانت قانونية، فكذلك في الإسلام يجب طاعة أوامر ولي الأمر إذا كانت شرعية، فما الفرق للباحث الموضوعي؟!

وليس أمامنا أصلًا بالسبر والتقسيم إلا ثلاثة طرق: إما الطاعة المطلقة في المعروف والمنكر، أو العصيان في المعروف والمنكر، أو الطاعة في المعروف وإنكار المنكر، فالأول هو الكسروية، والثاني هو الفوضىٰ، والثالث هو الشريعة، بل هو الذي تواطأ عليه العقلاء والمنظرون لمفهوم الدولة، والواقع أنني لم أفهم إلىٰ الآن سر توتر الحداثيين والفرانكفونيين من أحاديث (الطاعة في المعروف) برغم أن مضمونها هو عين العقلانية السياسية والتوازن الاجتماعي.

وليس هذا الموضع هو الموقع المناسب لمناقشة هذه المسألة، ولكن أغرانا للدخول فيها تناقضات الموقف الحداثي وكثرة نياحته عند هذا الموضوع، فلنعد إلىٰ أصل الإشكالية وهو استعراض نماذج إعادة التوفيد الاستشراقي في الخطاب الحداثي.

يتحدث محمد أركون عن السيرة النبوية، فيكرر أيضًا ذات الفكرة الاستشراقية، وهي أن السيرة النبوية استعارة لثقافة سابقة، وهي الثقافة الجاهلية العربية، حيث يقول أركون (**تحوير الماضي من أجل دمجه في النظام الجديد للعقائد، وهذا ما فعلته السيرة النبوية بعد القرآن بالنسبة للجاهلية**)[1].

---

(١) أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م، (ص٧٦).

وأما علوم العربية، فإن أحمد أمين يتابع المستشرقين في عزو النحو العربي للثقافات السابقة فيقول (الآداب السريانية كانت في العراق قبل الإسلام، وكان لها قواعد نحوية، فكان من السهل أن توضع قواعد عربية، علىٰ نمط القواعد السريانية)[1].

ورغم عمق وغزارة الجوهر والمعدن الأخلاقي في القرآن وسلوك النبي ﷺ، والذي ألهم علماء المسلمين الكتابة في (علم الأخلاق)، يقول الجابري متابعًا الروح الاستشراقية في توفيد العلوم الإسلامية:

(تأخر التأليف في «الأخلاق» داخل الموروث الإسلامي إلىٰ ذلك العصر الذي صار فيه التنافس بين أنصار الموروث اليوناني وأنصار الموروث الفارسي يستحوذ علىٰ الساحة الثقافية العربية في مجال المفاخرة بالقيم والأخلاق، ففي إطار هذه المنافسة وما انتهت إليه من الانفتاح علىٰ الموروث الإسلامي خاصة بدأ يتكون لدىٰ بعض علماء الدين شعور بالحاجة إلىٰ «علم أخلاق إسلامي» يضاهي أو يمتص أخلاق الموروثات الأخرىٰ بعد تأسيسها علىٰ مبادئ الإسلام، وهكذا ظهرت محاولات تهدف صراحة أو ضمنًا إلىٰ «أسلمة الأخلاق» التي تنتمي إلىٰ الموروث الفارسي والموروث العربي المتشابك معه أو إضفاء الطابع الإسلامي علىٰ «الأخلاق اليونانية»)[2].

---

(١) أحمد أمين، فجر الإسلام، مكتبة النهضة، الطبعة الخامسة عشر، (ص١٨٣).

(٢) الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠١م، (ص٥٣٦).

ويؤكد الجابري علىٰ توفيد علم الأخلاق الإسلامي إلىٰ الثقافة الفارسية بشكل أكبر فيقول (الموروث الفارسي المصدر الأول للكتابة الأخلاقية في الإسلام)[1].

ينتمي أحمد أمين إلىٰ مصر، وينتمي الجابري إلىٰ المغرب، وينتمي أركون إلىٰ الجزائر، فنحن بحاجة إلىٰ نماذج تعبر بشكل أوسع عن الخريطة الحداثية العربية، فلننتقل إلىٰ نموذج من تونس، وهو رأس الحداثيين المعنيين بالتراث في تونس، وهو د.عبد المجيد الشرفي.

فكما أحال المستشرقون النبوة إلىٰ أنها فكرة مستعارة من أهل الكتاب السابقين، يقول رأس الحداثيين في تونس عبد المجيد الشرفي (النبوة بمعنىٰ تبليغ رسالة من الله كانت ظاهرة يهودية)[2].

وبنفس التوفيد الذي ادعاه المستشرقون في الشعائر الإسلامية، وأن الحج يحتوي علىٰ الأساطير والوثنيات العربية الجاهلية وأنه لم تحدث فيه إلا تغييرات طفيفة -كما ادعىٰ ذلك المستشرق الفرنسي ديمومبين في كتابه «الحج إلىٰ مكة» المنشور عام (١٩٢٣م)- فإن الشرفي يعيد إنتاج ذات الفكرة الساذجة ويقول: (لا يمكن إنكار ما بقيت تحتوي عليه مناسك الحج من رواسب

---

(١) المصدر السابق، (ص٤٦).

(٢) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠١م، (ص٢٥).

الذهنية الميثية الضارية جذورها في القدم)[1].

هذه بعض النماذج والشواهد علىٰ إعادة إنتاج الحداثيين العرب لآلية التوفيد غير المبرهن لدىٰ المستشرقين، وسننتقل الآن إلىٰ مناقشة بعض المسائل التي أثارتها هذه النماذج.

---

(١) المصدر السابق، (ص٦٥).

الفصل الثالث

مناقشات

١- التمييز بين توفيد الأجنبي وتوفيد الأصيل:

الواقع أن أداة التوفيد بمعنىٰ تتبع حضور الآخر في الذات، أي استكشاف أثر الوافد من الثقافات السابقة علىٰ الثقافة اللاحقة، هي في أصلها جزء من منظومة الأدوات العلمية لتحليل الخطاب، وقد وظفها المبدعون في التراث الإسلامي بشكل موضوعي رائع، ولكن دون مغالاة ولا تعسف ولا تكلف، بل باعتبارها عامل ضمن شبكة عوامل مركبة، لا باعتبارها العامل الحاسم، ولا بتكلف رد كل شيء إليها .

بما يعني أن هناك فارقًا جوهريًا بين التوفيد كما يستعمله المستشرقون الفيلولوجيون وشراحهم الحداثيون العرب، وبين التوفيد كما يستعمله مؤرخ الأفكار الموضوعي، أو كما استعمله علماء المسلمين في دراسة الفرق والتيارات.

فالتوفيد كجهاز علمي في البحث الموضوعي أو كما استعمله علماء المسلمين في دراسة الفرق والأفكار، هو (توفيد الأجنبي) أي رد العناصر الأجنبية في الخطاب إلىٰ مصادرها.

أما التوفيد كما نجده لدىٰ المستشرقين الفيلولوجيين وشراحهم الحداثيين العرب فهو (توفيد الأصيل) أي رد العلوم الأصيلة التي أنتجها الخطاب إلىٰ ثقافات سابقة بتكلف الربط بين أىٰ تشابهات شكلية عابرة.

والتمييز بين (توفيد الأجنبي) و(توفيد الأصيل) ليس ليس لا أحد تطبيقات التمييز بين البحث الموضوعي، والبحث المنحاز المتعسف.

والحاصل، أن الدراسات الاستشراقية، وتبعًا لذلك شراحها من الحداثيين العرب؛ تحاول رد كل مفاهيم التراث الإسلامي «الأصيلة»، التشريعية والسلوكية، إلىٰ الثقافات السابقة للإسلام، وتصوير التراث كحالة اقتراض ثقافي، ويستبعدون الوحي من أن يكون منبعًا لتلك التصورات.

بينما لم يكن علماء التراث الإسلامي يوفّدون الأصيل، بل إنما يوفّدون الأجنبي، وما كان المستشرقون يسمونه **(الثقافات السابقة)** يسميه أئمة السلف **(علوم الأوائل)**، وقد تتبع أئمة السلف دخول العناصر المستوردة من علوم الأوائل بدقّة، وانتقدوا استمداد بعض مفاهيم علم الكلام، وأصول الفقه، والتصوف منها، ولكن علىٰ مشرحة الموضوعية والإنصاف، فلم يسكبوا التعميمات، بل

ميزوا بين المفهوم الأصيل، والمفهوم المستورد، ولم يشطبوا الوحي والنص من دوره الجوهري في تشكيل التراث.

والمقارنة بين مغالاة المستشرقين في رد علوم الإسلام للمؤثر الخارجي، وبين تفصيل وتمييز علماء الإسلام أثناء دراستهم لهذه العلوم بين العنصر الأصيل والعنصر الأجنبي، يؤكد سمة عامة سبقت الإشارة إلىٰ بعض تشكلاتها، وهي الفارق بين بنية الاعتدال في المعرفة الإسلامية، وبنية التصعيد في المعرفة الغربية، ويبدو لي أننا بحاجة لنماذج توضح نمط استعمال علماء التراث لآلية توفيد الأجنبي، فلنطالع بعض هذه الشواهد.

قدم علماء الإسلام تجليات مبهرة في الاستعمال العلمي الموضوعي لآلية توفيد الأجنبي، أي كشف المفاهيم الوافدة من ثقافات خارجية، والتميز بينها وبين العلم الأصيل الذي أنتجته الظروف الموضوعية للحضارة الإسلامية.

فمن ذلك -مثلًا- رصد أئمة أهل السنة للإلهيات الوافدة من الفلسفة اليونانية وغيرها، والتي استدمجها أمثال ابن سينا ونحوه من الفلاسفة، ومن ذلك مثلًا قول الإمام ابن تيمية:

(ولا ريب أنه صار عند كثير من الناس من علم أهل الكتاب، ومن فارس والروم؛ ما أدخلوه في علم المسلمين ودينهم، وهم لا يشعرون، كما دخل كثير من أقوال المشركين من أهل الهند، واليونان، وغيرهم، والمجوس، والفرس، والصابئين من اليونان، وغيرهم؛ في كثير من

المتأخرين، لا سيما في جنس المتفلسفة والمتكلمة)[1].

والأسلوب المفضل عند هذه الطوائف في استيراد الإلهيات غير الإسلامية هو صبّها في الألفاظ الشرعية، ليألفها المجال التداولي والنطاق التناقلي الإسلامي، كما يقول ابن تيمية مثلًا (يعبرون بالعبارات الإسلامية القرآنية عن الإلحادات الفلسفية واليونانية)[2].

وينقل ابن تيمية عن عالم آخر ذات الفكرة فيقول: (وما أحسن ما قال شيخ الإسلام الهروي فيمن هو أحسن حالا من هؤلاء من أهل الكلام قال «أخذوا مخ الفلسفة فلبسوه لحاء السنة»)[3].

وإذا تأمل الباحث أقوال أئمة أهل السنة في بدعة نفي الصفات الإلهية، وبدعة نفي القدر، ونحوها، يلاحظ رصدهم العلمي الموضوعي لمصادرها الخارجية، فمثلًا نفي الصفات، أو وصف الله بالسلوب فكرة غريبة كليًا عن الصدر الأول من السلف، وإنما وفدت من صابئة حران، كما يقول ابن تيمية مثلًا (وكان في حران أئمة الفلاسفة الصابئة القائلين بقدم العالم وتعطيل الصفات، وعنهم أخذ تحقيق ذلك أبو نصر الفارابي لما دخل حران، وكان الجعد فيما يقال أخذ تعطيل الصفات عنهم)[4].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوىٰ، (ص١٥/ ١٥١).

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوىٰ، (ص٧/ ٥٩٧).

(٣) ابن تيمية، بغية المرتاد، مكتبة العلوم والحكم، (ص١٩٣)، وانظر عبارة الهروي في: الهروي، ذم الكلام، تحقيق عبد الله الأنصاري، مكتبة الغرباء الأثرية، (٥/ ١٣٤).

(٤) ابن تيمية، الصفدية، تحقيق محمد رشاد سالم، دار الهدي النبوي، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢١هـ، (ص٢/ ١٦٦).

وهذا الرصد الذي ذكره ابن تيمية أكده المؤرخون، البعيدون أصلًا عن نقاشات المباحث العقدية، حيث وصف الرحّالة والمؤرخ البيروني (ت ٤٤٠هـ) عقائد صابئة حران فقال: (**وبقايا أولئك الصابئة بحرّان ينسبون إلىٰ موضعهم . . ، ونحن لا نعلم منهم إلا أنهم أناس يوحدون الله، وينزهونه عن القبائح، ويصفونه بالسلب لا الإيجاب كقولهم: لا يحد، ولا يرىٰ، ولا يظلم، ولا يجور ويسمونه بالأسماء الحسنىٰ مجازا، إذ ليس عندهم صفة بالحقيقة**)[١].

والحقيقة أن نص البيروني هذا يتبوأ أهمية قصوىٰ، ومن له عناية بتاريخ التراث الإسلامي يدرك القيمة النوعية لهذا النص، حيث يكشف هذا النص المحايد ثقافة نفي الصفات الإلهية ووصف الله بالسلوب في بيئة حرّان، وهي عينها التي انتقلت لطوائف المعطلة في التاريخ الإسلامي، وليس المدهش أن يتفطن أئمة السلف لأجنبية نفي الصفات الإلهية ووصف الله بالسلوب، فأي باحث موضوعي يدرك فورًا غرابة هذه الأفكار علىٰ روح العقيدة الإسلامية في النصوص وآثار الصحابة، ولكن المدهش فعلًا أن يتتبع أئمة السلف الينابيع الجغرافية لثقافة نفي الصفات ووصف الله بالسلوب، وأنها جاءت من حرّان، بالشكل الذي يكشفه المؤرخون والرحّالة لاحقًا.

فالفرق بين طريقة علماء الإسلام وطريقة أكثر المستشرقين في

---

(١) البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية، (ص٢٠٥).

كشف مصادر الأفكار في الثقافات السابقة: هو ذات الفرق بين البرهان والدعوىٰ، وذات الفرق بين الرصد المبني علىٰ معطيات، والتهمة المرسلة بالخيالات.

وهذه المقارنة تكشف بجلاء أن ما لدىٰ هذه التفسيرات الاستشراقية وشراحها الحداثيين العرب من الحق فقد قرره أو نظيره علماء التراث الإسلامي، وهو توفيد العناصر الأجنبية، وما أضافوا إلىٰ ذلك، وهو توفيد الأصيل، فهو فروض واحتمالات باطلة، تستند إلىٰ التخرصات الفيلولوجية، لا إلىٰ المستند التاريخي الموضوعي والمبرهن .

والواقع أن محاولة تجريد المسلمين من علومهم وأنهم لا يفلحون فكرة قديمة، حتىٰ روىٰ الجاحظ قصة للطبيب «أسد بن جاني» تحمل ذات المضمون، وجاء فيها أن هذا الرجل (**كان طبيبا فأكسد مرة؛ فقال له قائل: «السنة وبئة والأمراض فاشية، فمن أين تؤتىٰ في هذا الكساد»؟ قال: أما واحدة فإني عندهم «مسلم» وقد اعتقد القوم قبل أن أتطبّب، لا بل قبل أن أخلق، أن المسملين لا يفلحون في الطب، واسمي «أسد» وكان ينبغي أن يكون اسمي صليبا وجبرائيل ويوحنّا وبيرا**)[1] .

ومن المعالجات المبكرة والطريفة ضد تقنية توفيد الأصيل ما ذكره العلامة ابن فارس (ت٣٩٥هـ) حيث قلب الدعوىٰ عليهم وقال إن الكتب التي فيها شيء من علوم الإسلام هي المنحولة للفلاسفة،

---

(١) الجاحظ، البخلاء، دار الهلال، (ص١٣٨).

وليس العكس، كما يقول في كتابه الصاحبي (وزعم ناس يتوقف عن قبول أخبارهم أن الذين يُسمَّون الفلاسفة قد كان لهم إعرابٌ ومؤلفات نحوٍ. قال أحمد بن فارس: وهذا كلام لا يعرج علىٰ مثله، وإنما تشبه القوم آنفا بأهل الإسلام، فأخذوا من كتب علمائنا، وغيروا بعض ألفاظها، ونسبوا ذلك إلىٰ قوم ذوي أسماء منكرة)[1].

٢- العلاقة بين القرآن والكتب السماوية السابقة:

ثمة أطروحة تتكرر عند المستشرقين، سبق أن رأينا نماذج لها فيما سبق، وتستحق شرح خلفياتها التي غابت عنهم، حيث يسعىٰ المستشرقون الفيلولوجيون خصوصًا إلىٰ كشف العلاقة بين القرآن والكتب السماوية السابقة، وإذا رأوا معطىٰ ذكره القرآن، وهو موجود في الكتب السماوية السابقة، فرحوا بهذه النتيجة، وجمعوا أمثال هذه الشواهد، إذ يشعرون أن هذا إدانة للقرآن! وكذلك إذا وجدوا معطىٰ في الإسلام وهو موجود في الأمم السابقة يطربون لمثل ذلك ويعرضون هذه الشواهد باعتبارها أدلة وبينات لإثبات التهمة.

والعامل الجوهري في هذا الضلال الاستشراقي هو غياب الوعي بمعطيين أساسيين، **أولهما**: حجم المفاهيم المشتركة بين الكتب السماوية. **وثانيهما**: دور النبوات وبقايا الكتب السماوية في

---

(١) ابن فارس، الصاحبي، تحقيق أحمد بسج، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٨هـ، (ص٤٣).

تشكيل ثقافات الأمم السابقة للإسلام.

حيث أخبر الله في مواضع متعددة من القرآن بتواطؤ النبوات علىٰ جنس الدين، كما قال الله ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ﴾ [الشورىٰ: ١٣].

وقال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُوا۟ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعْمَلُوا۟ صَٰلِحًا ۖ إِنِّى بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ۝٥١ وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ﴾ [المؤمنون: ٥١، ٥٢]. والأمة هنا هي بمعنىٰ (الملة) كقول الله ﴿قَالُوٓا۟ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ﴾.

بل إن الله تعالىٰ في كتابه أطلق إسم (الإسلام) علىٰ جميع أديان الأنبياء، كما قال نوح ﴿وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [يونس: ٧٢].

وقال الله عن إبراهيم ﴿وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا﴾ [آل عمران: ٦٧].

وقال عن لوط ﴿فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: ٣٦].

وقال يوسف متضرعًا ﴿تَوَفَّنِى مُسْلِمًا﴾ [يوسف: ١٠١].

وقال عن توراة موسىٰ ﴿يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟﴾ [المائدة: ٤٤].

وقال سليمان: ﴿وَكُنَّا مُسْلِمِينَ﴾ [النمل: ٤٢].

وقال حواريو عيسىٰ ﴿وَٱشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ﴾ [المائدة: ١١١]، وأخبر الله خبرًا عامًا بقوله ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩].

وكما في الصحيح عنه أنه قال: «الأنبياء إخوة لعلّات أمهاتهم شتىٰ ودينهم واحد»[1].

وفي واحد من عيون نصوص ابن تيمية يقول الإمام رحمه الله:

(الرسل متفقون في «الدين الجامع للأصول الاعتقادية والعملية»، فالاعتقادية كالإيمان بالله وبرسله وباليوم الآخر، والعملية كالأعمال العامة المذكورة في الأنعام والأعراف وسورة بني إسرائيل، كقوله تعالىٰ ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ إلىٰ آخر الآيات الثلاث. وقوله ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ إلىٰ آخر الوصايا، وقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ﴾ .. فهذه الأمور هي من الدين الذي اتفقت عليه الشرائع)[2].

وذكر الإمام ابن تيمية أن المرحلة المكية ركزت علىٰ هذا القدر الجامع بين النبوات، كما يقول ابن تيمية (فإن السور المكية تضمنت الأصول التي اتفقت عليها رسل الله، إذ كان الخطاب فيها يتضمن الدعوة لمن لا يقر بأصل الرسالة، وأما السور المدنية ففيها الخطاب لمن يقر بأصل الرسالة)[3].

بل فيما يقارب عشرة مواضع من القرآن احتجّ الله لنبوة محمد ﷺ بموافقته وتصديقه أصلًا لما جاء في الكتب السماوية من

---

(١) صحيح البخاري (٣٤٤٣).

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوىٰ، (ص١٥/ ١٥٩).

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوىٰ، (ص١٥/ ١٦٠).

قبله، كما قال الله ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ ءَامِنُوا۟ بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم﴾ [النساء: ٤٧].

وقال الله: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [المائدة: ٤٨].

وبهذا التصديق والموافقة للكتب السماوية استنتج الجن المهتدون صدق هذا القرآن كما قال الله: ﴿قَالُوا۟ يَٰقَوْمَنَآ إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [الأحقاف: ٣٠].

بل إن الله سبحانه استشهد أهل الكتاب المتجردين للحق، واحتج بإقرارهم بمصادقة هذا القرآن لمامعهم، سواءً كان من البشارة بمحمد ﷺ، أو بموافقة ما جاء به من أصول الدين لما جاء به الأنبياء قبله، كما قال الله ﴿أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ ءَايَةً أَن يَعْلَمَهُۥ عُلَمَٰٓؤُا۟ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [الشعراء: ١٩٧].

وقول الله: ﴿فَإِن كُنتَ فِى شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ﴾ [يونس: ٩٤].

فإذا شاهد الباحث أن الله سبحانه يثنّي ويؤكد مرارًا الاحتجاج بموافقة وتصديق ما جاء به محمد ﷺ لما في الكتب السماوية قبله، فكيف يأتي المستشرقون الفيلولوجيون وشراحهم الحداثيون العرب، ويظنون أن بعض التوافقات بين الموروث الإسلامي والكتب السماوية السابقة هي «اكتشاف» بحثي، وأنه «إدانة وإحراج» للمسلمين وعلومهم وعلمائهم ونصوصهم؟!هذا في غاية الغرابة فعلًا.

ولذلك فإن أبو رية لما كرر هذه الفكرة الاستشراقية الفيلولوجية، وهي الاستناد إلىٰ موافقة وتصديق بعض الأحاديث لما في الكتب السماوية السابقة، علّق العلامة عبد الرحمن المعلمي (ت١٣٨٦هـ) تعليقًا مليئًا بالاستغراب، حيث يقول: (**أقول: قد علم الجن والإنس أن في الكتاب الموجود بأيدي أهل الكتاب المسمىٰ بالتوراة، ما هو حق، وما هو باطل، وأن في القرآن كثيرًا من الحق الذي في التوراة، وكذلك في السنة، فإذا كان هذا منه كان ماذا؟**)[1].

وتلاحظ في تعليق المعلمي كمية الرزانة المعرفية أمام ظاهرة التشابه المفاهيمي بين الكتب السماوية والعلوم النبوية، وكذلك التوازن المنهجي فلم يكابر قضية التشابه، ولم ينجرف معها ليحملها فوق دلالتها.

وأما المعطىٰ الثاني الذي لا يستحضره المستشرقون وشراحهم، فهو كما أشرنا دور النبوات وبقايا الكتب السماوية في تشكيل ثقافات الأمم السابقة للإسلام، وهذا موضوع تاريخي شيق ويستحق التعميق، واستعراض شواهده، ولكننا لا نستطيع التوسع فيه هاهنا، وإنما سنوجز الإشارة إليه، فإن كثيرًا من الحضارات الموجودة في المشرق، وفي حوض الشام خصوصًا، هي أصلًا حضارات متأثرة بالنبوات، وليس العكس، وممن اهتم بإبراز ذلك مؤرخ الحضارات الأشهر توينبي، ومن ذلك قوله (كانت

---

(١) المعلمي، الأنوار الكاشفة، دار عالم الكتب، (ص١٨٦).

الأديان بمثابة يفعات -أي أوعية- لجميع هذه الحضارات، كما أن البقايا المتحجرة، التي لا تزال قائمة من تلك الحضارات البائدة، قد ظلت محفوظة في لحاء ديني)[1].

ولكن بعض الحضارات تكون النبوات فيهم قد اندرست واندثرت آثارها، أو يكون الذي اتصل إليهم هو ضوء كليل مما تبقىٰ من أنوار النبوات بعد التحريف.

وبالتالي فحين يوجد معنىً شرعي في كتاب سماوي، أو في العلوم المستنبطة من كتاب سماوي، ويوجد نظيره في ثقافات وحضارات سابقة، فإن هذا مؤشر علىٰ أن تلك الثقافات قد تغذت بما وصلها من نبوات سابقة، وليس العكس، كما يحاول المستشرقون، ذلك أنه خلال التاريخ كان النهر الخالد هو النبوات، وكانت الثقافات هي الضفاف والشواطئ والأحراش.

وتبعًا لهذين المعطيين، أعني (تصادق النبوات في الأصول، وتأثر الثقافات بأنوار النبوات) فإن الأمثلة المحدودة للتشابه المفاهيمي بين العلوم الإسلامية وثقافات الأمم المختلفة، مؤشر علىٰ أن تلك الأمم تأثرت بنبوات سابقة، بسبب كونها اتصلت بمصدر متقارب المفاهيم.

---

(١) أرنولد توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة فؤاد شبل، المركز القومي للترجمة (٣/١٥٣).

٣- توظيف أعداء الرسل لتقنية التوفيد:

ما يقوم به المستشرقون وشراحهم الحداثيون العرب من توفيد الأصيل واعتباره مستعارًا من أمم سابقة ليس أسلوبًا معاصرًا، بل كان أعداء الرسل وخصوم النبوات يستعملون هذه الطريقة.

فقد ذكر الله أن أعداء الرسل يستعملون تقنية التوفيد في الجدال ضد الأحكام الشرعية كما يقول سبحانه ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوكَ يُجَٰدِلُونَكَ يَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الأنعام: ٢٥].

وكانوا يحتجون بإمكانية الوصول لمثل هذه الثقافات السابقة وإنشاء مثل الوحي كما يقول الله ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُنَا قَالُواْ قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَآ ۙ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الأنفال: ٣١].

بل كان أعداء الرسل ينشطون في بث نظرية التوفيد بين الناس كما قال الله ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم مَّاذَآ أَنزَلَ رَبُّكُمْ ۙ قَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [النحل: ٢٤] قال إمام التفسير قتادة عن هذه الآية **(قال ذلك قوم من مشركي العرب، كانوا يقعدون بطريق من أتىٰ النبي ﷺ فإذا مر بهم أحد من المؤمنين يريد نبي الله ﷺ قالوا لهم «أساطير الأولين» يريد: أحاديث الأولين وباطلهم)**[1].

ولا يقتصر التوفيد لدىٰ أعداء النبوات علىٰ توفيد أصل

---

(١) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، إشراف د.عبد الله التركي، دار هجر، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٢هـ، (ص١٤/ ١٩٩).

الوحي، بل حتىٰ مضامينه الجزئية، ومن ذلك مثلًا توفيدهم البعث وأنه مجرد ثقافة سابقة غير صادقة كما حكىٰ الله مقالتهم فقال: ﴿قَالُوٓاْ أَءِذَا مِتۡنَا وَكُنَّا تُرَابٗا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبۡعُوثُونَ ﴿٨٢﴾ لَقَدۡ وُعِدۡنَا نَحۡنُ وَءَابَآؤُنَا هَٰذَا مِن قَبۡلُ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ﴾ [المؤمنون: ٨٢-٨٣].

وقال سبحانه أيضًا: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَءِذَا كُنَّا تُرَٰبٗا وَءَابَآؤُنَآ أَئِنَّا لَمُخۡرَجُونَ ﴿٦٧﴾ لَقَدۡ وُعِدۡنَا هَٰذَا نَحۡنُ وَءَابَآؤُنَا مِن قَبۡلُ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ﴾ [النمل: ٦٧-٦٨].

ومن الطريف حقًا أن أعداء الرسل يكملون التوفيد بنسج القصص الخيالية حول الاستكتاب والاستنساخ والإملاء ووقته كما يقول الله ﴿وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا فَهِيَ تُمۡلَىٰ عَلَيۡهِ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلٗا ﴿٥﴾ قُلۡ أَنزَلَهُ ٱلَّذِي يَعۡلَمُ ٱلسِّرَّ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ إِنَّهُۥ كَانَ غَفُورٗا رَّحِيمٗا﴾ [الفرقان: ٥-٦] ثم تأمل في هذه الآية العظيمة كيف تولىٰ الله جل جلاله الرد عليهم بنفسه، فذكر أن الذي أنزل هذا الوحي يعلم السر في السماوات، وهذا وجه دقيق من الرد، ففيه إشارة إلىٰ أن القرآن تضمن أسرارًا ليست في الكتب السابقة، فكيف يكون محمد ﷺ استنسخها واستكتبها؟ ونظير هذه الآية السابقة وما فيها من نسج القصص الخيالية في التوفيد، وتولي الله سبحانه الرد عليهم فيها، قوله تعالىٰ ﴿وَلَقَدۡ نَعۡلَمُ أَنَّهُمۡ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٞۗ لِّسَانُ ٱلَّذِي يُلۡحِدُونَ إِلَيۡهِ أَعۡجَمِيّٞ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيّٞ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣].

ومما يجد المؤمن فيه العزاء في كتاب الله، أن الاحتجاج

بالتوفيد لم يقتصر به علىٰ مواجهة الرسل والأنبياء فقط، بل حتىٰ دعاة الخير والحق كان هناك من يواجههم بتقنية التوفيد، كما قال الله ﴿وَٱلَّذِى قَالَ لِوَٰلِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَآ أَتَعِدَانِنِىٓ أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ ٱلْقُرُونُ مِن قَبْلِى وَهُمَا يَسْتَغِيثَانِ ٱللَّهَ وَيْلَكَ ءَامِنْ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الأحقاف: ١٧].

الباب الثالث

تقنية التسييس

الفصل الأول

التسييس في الاستشراق الفيلولوجي

سبق أن أشرنا أن الأداة التفسيرية الثانية المفضلة في الخطاب الاستشراقي وشارحه الحداثي العربي هي أداة تسييس الموضوعي[1]، بما يعني افتعال خلفيات وأغراض سياسية خلف العلوم الإسلامية التي فرضتها المعطيات الموضوعية في التراث الإسلامي.

ولا يمكن أن نرسل الكلام هاهنا إرسالًا دون شواهد دالةّ علىٰ هذا الرصد، ولذلك سنشاهد الآن نماذج استشراقية لتقنية (تسييس الموضوعي)، وسنتبعها بتطبيقات حداثية عربية أعادت إنتاج هذا الخطاب الاستشراقي.

---

(١) هذا الفصل كما ترىٰ لمناقشة تسييس التراث الإسلامي، أما تسييس الواقع الإسلامي المعاصر، فقد كنت كتبت عنه ورقة مستقلة بعنوان (التغريض السياسي) منشورة علىٰ شبكة الانترنت.

يتحدث جولدزيهر مزهوًا بالبحوث الاستشراقية ويدعي أنها كشفت المستور السياسي في المرويات الموثوقة عند المسلمين، ليس في علم واحد فقط، بل في الحديث والمغازي والتاريخ!، حيث يقول (أخبار الروايات التي تبدو في قالب أبعد ما يكون عن الريبة؛ حتىٰ في سيرة الرسول ومغازيه، وفي تاريخ الإسلام القديم، تواري في طياتها ميول الأحزاب والاتجاهات المختلفة، وآمال الطبقات المحلية المتنوعة في الأمة الإسلامية الناشئة)[1].

وهكذا فجولدزيهر يؤكد أن المرويات التي لا تتطرق إليها ريبة المسلمين في تاريخ الإسلام اختلقتها الاتجاهات الإسلامية لدعم موقفها، فالروايات المعتمدة هي مجرد أقنعة خارجية تتشكل طبقًا لمصالح الفرق العقدية والطبقات الاجتماعية.

وحتىٰ إجراءات جمع القرآن الأولية التي جمعت علىٰ يدي أتقىٰ وأورع البشر بعد النبيين، وهو أبو بكر رضي الله عنه، يدس فيها المستشرقون أغراضًا سياسية فاسدة، فاختيار أبي بكر رضي الله عنه لزيد بن ثابت ليس لحيثيات موضوعية، بل لدوافع سياسية! حيث يعتقدون أن ذلك بسبب أن زيد بن ثابت شاب صغير، وسيكون أبو بكر قادرًا علىٰ تطويعه، بخلاف الموظفين كبار السن، كما جاء في كتاب نولدكة وتلاميذه: (أما عن شبابه -أي زيد بن ثابت-

---

(١) جولدزيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبدالحليم النجار، دار إقرأ، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ، (ص٨١).

فثمة تفهم عند الدارسين لهذا الموضوع، إذ ينتظر المرء من شاب مطاوعة أكبر لأوامر الخليفة، من موظف كبير في السن وعنيد)[1] .

بل حتىٰ مسائل علوم القرآن التفصيلية يتم إقحام الغايات السياسية وراءها، فيقول جولدزيهر مثلًا (فأما النهي عن التفسير بالقرآن بالرأي فيرجع فقط إلىٰ استغلال القرآن استغلالًا مذهبيًا لصالح النظريات الحزبية العقدية)[2] .

وكذلك قرّاء القرآن يتم صبغهم بالخلفيات السياسية كما يقول بروكلمان (ولقد سبق لنا غير مرة أن رأينا قارئي القرآن يتعصبون للمذاهب السياسية)[3] .

ومنزلة السابقين الأولين إلىٰ الإسلام تخضع للتسييس أيضًا، حيث يقول بروكلمان (والحق أن ترتيب هؤلاء المؤمنين الصادقين الأولين من حيث السبق إلىٰ الدخول في الدين الجديد أمر مختلف فيه، وكثيرًا ما خضع للتقديم والتأخير تبعًا لاعتبارات سياسية في ما بعد)[4] .

---

(١) نولدكة، تاريخ القرآن، ترجمة جورج تامر وزملائه، مؤسسة كونراد-أدناور، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٤م، (ص٢٥١).

(٢) جولدزيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، دار إقرأ، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م، (ص٢٢٠).

(٣) بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة منير البعلبكي وزميله، دار العلم للملايين، الطبعة ١٦، ٢٠٠٥م، (ص٢٠٤).

(٤) المصدر السابق، (ص٣٨).

بل حتىٰ الرحلات العلمية لأئمة السلف تخضع للتسييس، وينظر لأئمة السلف الذين ملؤوا الدنيا من عبق الورع علىٰ أنهم يتصارعون علىٰ النفوذ! حتىٰ قال بروكلمان (مذهب الشافعي لم تكتب له الغلبة لا في الحجاز، وهو موطن أسرته، حيث كان لتلامذة مالك شأن كبير، ولا في العراق حيث كانت السيادة لتلامذة أبي حنيفة، ومن هنا حاول أن يضمن لنفسه منطقة نفوذ جديدة في مصر)[1].

ولما كان أكثر من روىٰ الحديث من الصحابة هو أبو هريرة، وأكثر من روىٰ الحديث من طبقة التابعين هو الزهري، فالزهري في التابعين كأبي هريرة في الصحابة، ولذلك فإن المستشرقين صرفوا عناية خاصة لبث الشكوك السياسية في هذين الرجلين، لاعتقادهم أن إسقاط هذين الرجلين سيترتب عليه سقوط السنة النبوية!

ومن ذلك مثلًا أن جولدزيهر اخترع هذه القصة المسيّسة المتخيلة التي نسبها للزهري، والتي شاعت بين المستشرقين، يقول جولدزيهر:

(ولما رغب الخليفة الأموي عبد الملك في منع الحج إلىٰ مكة لأنه كان متضايقًا من منافسه عبد الله بن الزبير، لجأ إلىٰ وسيلة لصرف الناس عن الحج إلىٰ مكة، وذلك بفكرة الحج إلىٰ بيت المقدس، وأن الطواف به يعدل الطواف بالكعبة، وأنيطت مهمة تبرير هذا الإصلاح الموجّه سياسيًا للحياة الدينية بالزهري، المحدث التقي، وذلك باختراع قول يُنشر علىٰ أنه

(١) المصدر السابق، (ص٢٠٥).

قول للنبي، وهو أن هنالك «ثلاثة مساجد يشد الناس إليها الرحال، في مكة والمدينة وبيت المقدس»[١].

ومن صور التسييس فكرة أن أئمة الفقه اصطنعوا أحاديث الأحكام لدعم مذاهبهم الفقهية، فلما تحدث جولدزيهر عن الكتب الستة وجمعها قال (وهكذا وجد أصحاب الرأي المخالف ذخيرة لآرائهم في الأحاديث التي من المحتمل أن تكون نشأت عندما احتاجت تلك المذاهب لما يؤيدها من الأحاديث)[٢].

وكالعادة أخذ تلميذه شاخت ذات الفكرة وبعجها ومدها إلىٰ نهاية الموجة، وجعل الأحاديث النبوية كلها مختلقة، وأن أئمة الفقه افتروا الأحاديث لتعزيز مذاهبهم، وعقد فصلًا خاصًا لما سماه (نمو الأحاديث الفقهية)[٣]، وفي مطلع هذا الفصل يفتح شاخت هامشًا وينبه قارئه أن هذه الدراسة للأحاديث الفقهية لها علاقة بدراسة أستاذه جولدزيهر (دراسات محمدية).

وقد أصبح كتاب شاخت هذا الذي هو توسيع وتعميق لأطروحة أستاذه جولدزيهر غمامة غطت علىٰ عيون المستشرقين، وصارت فرضيات شاخت مسلّمات، وصار من أصعب الأمور زحزحة المستشرق عن تشكيكات شاخت في كامل السنة النبوية،

---

(١) جولدزيهر، دراسات محمدية، ترجمة الصديق بشير نصر، مركز العالم الإسلامي لدراسة الاستشراق، (ص٦٠).

(٢) المصدر السابق، (ص٣٤٧).

(٣) Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1967, p. 140.

وصار المصدر المعتمد في موضوع السنة النبوية ونشأة الفقه.

وأحسن من ناقش شاخت مناقشة علمية رصينة في نظري هو الشيخ البحّاثة د. محمد مصطفىٰ الأعظمي، في كتابين، الأول: رسالته للدكتوراه في كامبردج عام ١٩٦٦م[١]، والثاني كتاب خاص مكرس لشاخت[٢]، وكلاهما نشرا باللغة الانجليزية، وكلاهما ترجما للعربية، ومن الإنصاف أن نذكر أن من فتح الباب في مسألة تدوين السنة المبكر هو فؤاد سزكين، وقد شرح المستشرق الألماني المعاصر «هارلد موتسكي» أثر سزكين ثم الأعظمي في خلخلة التصورات الاستشراقية عن السنة النبوية[٣].

واللافت هاهنا أن التشكيك السياسي الذي بثه جولدزيهر في السنة النبوية، ووصل به شاخت إلىٰ نهاياته الممكنة، لم يتوقف علىٰ السنة النبوية، بل صار مثالًا ملهما ونموذجًا يحتذىٰ يطبقه المستشرقون في العلوم الإسلامية الأخرىٰ، وقد سبق أن لاحظ ذلك مؤرخ الاستشراق الأشهر يوهان فوك حيث يقول:

(وبتحريض من نقد جولدزيهر للأحاديث الصحيحة؛ فقد حاول

(١) محمد مصطفىٰ الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي، وتاريخ تدوينه، المكتب الإسلامي، ١٤١٣هـ. والمؤلف هو الذي ترجم الأطروحة للعربية وزاد فيها.

(٢) محمد مصطفىٰ الأعظمي، أصول الفقه الإسلامي للمستشرق شاخت: دراسة نقدية، ترجمة عبد الحكيم المطرودي، جامعة الملك سعود، ١٤٢٦هـ.

(٣) هارلد موتسكي، بدايات الفقه الإسلامي وتطوره في مكه حتىٰ منتصف القرن الثاني، ترجمة د. خير الدين عبد الهادي، دار البشائر، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٠م، (ص٨٧)، (٩٥).

لامون أيضًا أن يقدم الدليل علىٰ أن النقولات التاريخية الإسلامية تدين بوجودها من حيث الجوهر إلىٰ اتجاهات الفئات والأحزاب المتصارعة. . ، ونزع بمؤلّفه «الصحابة الثلاثة: أبو بكر، وعمر، وعبيدة بن الجراح» الهالة القدسية عن أصحاب الرسول، حين حاول اقتفاء أثر الأهداف السياسية السلطوية لسياستهم)[1].

هذا الرصد لا يقوله شخص هامشي في حركة الاستشراق، بل هو ذو وزن تمثيلي في حقله، فهو أحد ألمع مؤرخي الاسشراق، وكتابه عمدة في بابه، فلنسجل الآن مضمون هذا الرصد، وهو أن منهج جولدزيهر في تسييس السنة النبوية، نقله مستشرقون آخرون لعلوم إسلامية أخرىٰ، وحاولوا تسييسها أيضًا.

يبدو الآن أن هذه النماذج السابقة كافية في التدليل علىٰ مسلك المستشرقين في (تسييس الموضوعي) في قراءة التراث، بمعنىٰ إظهار الإمام من أئمة السلف علىٰ أن علمه ومواقفه لم تكن تحركه اعتبارات أخلاقية أو موضوعية أو إيمانية، وإنما مدفوع بدوافع السلطة، إما التزلف لصاحب السلطة، أو الدفاع عن سلطته الشخصية وجاهه ونفوذه.

وهذا يعني أنه يمكن لنا الآن أن ننتقل إلىٰ استعراض نماذج من التأويل الحداثي العربي للتراث والذي أعاد إنتاج هذا التأويل الاستشراقي المجدب، وهذا ما سنتناوله في الفصل القادم.

---

(١) يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ترجمة عمر العالم، دار المدار، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م، (ص٣٠٦).

الفصل الثاني

إعادة التصنيع العربي للتسييس

يتحدث أحمد أمين عن الدوافع السياسية في العلوم الإسلامية بشكل عام فيقول (هل للدولة العباسية أثر في تلوين العلوم، كلها أو بعضها، لونًا خاصًا لم يكن يتلون به لو نشأ في دولة غيرها؟..، وهل كان العلماء الذين دونوا العلوم متأثرين بأنهم تحت ولاية العباسيين وسلطانهم، أو كانوا مستقلين تمام الاستقلال؟..، والذي يظهر لي أن العلم تأثر بالدولة العباسية تأثرًا كبيرًا)[1].

ولا يكتفي أحمد أمين بهذا التعميم بل يمر علىٰ العلوم الإسلامية، واحدًا واحدًا، ويدمغها بهذه التهمة، كما يقول (والفقه تأثر -أيضًا- بالدولة العباسية)[2]. ويواصل أحمد أمين كذلك توجيه

(١) أحمد أمين، ضحىٰ الإسلام، دار الكتاب العربي، الطبعة العاشرة، (ص٢/ ٢٤-٢٥).

(٢) المصدر السابق، (ص٣٢).

التهم (وفي النحو واللغة تدخل العباسيون أيضًا)[1].

وبمثل هذا التعميم الاستشراقي في تسييس التراث، يطلق الجابري أحكامًا مشابهة في تسييس مجمل العلوم الشرعية واللغوية، وأن عمل أهل العلم في تأصيل القواعد الشرعية واللغوية يراد به أهداف (سياسية) وهي صناعة وحدة سياسية للدولة، كما يقول الجابري: **(تبدو الوحدة السياسية والاجتماعية وكأنها الهدف الخفي، الهدف اللاشعوري، المنشود وراء كل النشاطات اللغوية والفقهية)**[2].

وهكذا سار علىٰ هذا الطريق الجيل الذي يليهم من الحداثيين المعاصرين، حيث يرسم عبد المجيد الصغير صورة عامة عن علاقة العلوم الإسلامية بالسلطة فيقول: **(كيف يمكن إنجاز تقويم «للعلم» في الإسلام، دون أن نضع في الاعتبار أهمية دور السلطة السياسية، حيث لا تكف تلك االسلطة عن ترك بصماتها علىٰ كل من يمر في طريقها)**[3].

وأما علم العقيدة وما فيه من مقاومة أئمة السنة للمحدثات الفلسفية والكلامية فهو عند الجابري أيضًا مجرد عباءة يسترون بها طموحاتهم السياسية، كما يقول **(حيث وجد هؤلاء وأولئك -أي أهل**

---

(١) المصدر السابق، (ص٣٤).

(٢) الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، ١٩٩٣م، (ص٢٢٩).

(٣) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٥هـ، (ص٧٩).

السنة والفقهاء النصيين- في الهجوم علىٰ «علوم الأوائل» والتنديد بالفلسفة غطاءً يسترون به معارضتهم الحانقة للدولة)[1].

وبرغم أن أحد أهم أسس اعتقاد أهل السنة «تعظيم السلف» النابع من معطيات موضوعية وهي النصوص الشرعية، إلا أن الجابري يفسر «تعظيم السلف» بأنه عملية هروب سياسي بسبب العجز عن المعارضة المسلحة! كما يقول (كان الاستبداد الذي عانىٰ منه العقل البياني استبدادين: استبداد الحكام بالسياسة، واستبداد السلف بالمعرفة، ومن دون شك فإن الوقوع في الثاني إنما كان بسبب الهروب من الأول، بسبب عدم القدرة علىٰ مواجهته)[2].

وربما يكون أكثر علوم الإسلام تعرضًا للتشكيك والارتياب والقدح في الخطاب الحداثي المعني بإعادة تأويل التراث هو علم أصول الفقه، فقد تتبع عبد المجيد الصغير مباحث اللغة والإجماع والاختلاف ونحوها في المدونة الأصولية، لا ليرىٰ فيها دوافع «موضوعية» لبحث وتحقيق هذه المسائل، بل الدافع هو دافع «سياسي»، وهو لهفة رجل العلم في الإسلام علىٰ سلطته العلمية، وبحثه عن النفوذ! كما يقول الصغير عن علم أصول الفقه (ولا يملك مؤرخ الأفكار إلا أن يعجب لذلك الإصرار من قبل «رجل العلم»

---

(١) الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، ١٩٩٣م، (ص٣٧).

(٢) الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الخامسة، ١٩٩٦م، (ص١٣٥).

علىٰ إثبات سلطته المعرفية)[1].

وحين يتحدث الأصوليون أن من أغراض علم أصول الفقه ضبط الاستدلال بسبب الفساد الذي وقع في الملكة اللغوية، يرفض عبد المجيد الصغير مثل هذه الدوافع الموضوعية، ويرمز باستعمال السجع المتكلف إلىٰ الدوافع السياسية فيقول (أن نتكلم عن فساد المملكة لا فساد الملكة! وأن نعي بأن المقصود الأكبر لدىٰ الفقيه الأصولي لم يكن تقييد اللسان، بقدر ما كان تقييد اليد والسلطان)[2].

وهكذا -أيضًا- لا تسلم علوم اللغة العربية من افتراض الخطط السياسية! حيث يتحدث الجابري عن نشأة علم البلاغة، ويحاول أن يلصق به خلفيات سياسية أيضًا، حيث يقول (الاهتمام بوضع شروط لإنتاج الخطاب البلاغي المبين لم يبدأ إلا مع ظهور الأحزاب السياسية والفرق الكلامية)[3].

وحصيلة الثروة الفقهية المتلاطمة المنقولة إلينا في كتب التراث لم يعبر منها إلينا إلا ما وافقت السياسة عليه! كما يقول عبد المجيد الشرفي: (بإقصاء مجمل التأويلات التي من شأن الرسالة النبوية أن تكون مستعدّة لقبولها، وبالاحتفاظ بتأويل واحد، هو التأويل

---

(١) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٥هـ، (ص٢١٢).

(٢) المصدر السابق، (ص١٨٢).

(٣) الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الخامسة، ١٩٩٦م، (ص٢٠).

الذي دعمته السلطة السياسية حتىٰ أصبح رسميًا)[1].

ويكرر الشرفي ذات الفكرة، وهي فكرة استشراقية غسلها الزمن من التكرار، في كتاب آخر له فيقول (ولقد كان الحكّام الإسلاميون يعضدون باستمرار ما يذهب إليه الفقهاء والأصوليون، لأنه يخدم مصلحتهم العاجلة، ويضفي علىٰ استبدادهم مشروعية دينية)[2].

وأما أطروحة جولدزيهر التي وسعها شاخت وسبقت الإشارة إليها، في أن الأحاديث النبوية اختلقها الفقهاء لاحقًا لتأييد أقوالهم، فيكررها أيضًا عبد المجيد الشرفي بنفس المقادير، فيقول (ومنها ما وردت فيها أحاديث متناقضة، وهي موضوعة لاحقًا علىٰ الأرجح، لتأييد حل من الحلول التي ارتضاها أئمة المذاهب)[3].

وأما علماء المسلمين من غير العرب، فلم يطلبوا العلم ديانة ونهمة للمعرفة في نظرهم، بل بحثًا عن السياسة أيضًا، كما يقول عبد المجيد الشرفي عن أهل العلم من غير العرب (ونظرًا إلىٰ ما كان للدين من منزلة في النفوس، فإنهم قد سعوا عن طريق الاشتغال بعلوم الدين إلىٰ اكتساب سلطة معنوية تعوضهم عن السلطة السياسية التي حرموا منها)[4].

---

(١) عبد المجيد الشرفي، لبنات: في المنهج وتطبيقه، دار المدار الإسلامي، (ص٤٩).

(٢) عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، دار الجنوب للنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م، (ص١٠٥).

(٣) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠١م، (ص١٤٧).

(٤) عبد المجيد الشرفي، لبنات: في المنهج وتطبيقه، دار المدار الإسلامي، (ص٨٨).

ويبلغ التسييس بفهمي جدعان مبلغًا يسح دموع التناقض والتضارب، فالمعتزلة المتزلفون للقصر العباسي والذين تولّوا كبر المحنة واضطهاد الناس يظهرهم بمظهر المبادئيين الأخلاقيين، ويعتذر لهم قائلًا (ليس من الإنصاف أن نتمثل حال المعتزلة العمليين في هيئة المنافقين والانتهازيين. فالحالات المفردة يقابلها حالات أخرىٰ لمعتزلة واقعيين عملوا في خدمة السلطان بنزاهة وتجرد)[(١)] وأما أحمد بن حنبل المظلوم المضطهد فهو يظهره بمظهر السياسي الانتهازي النفعي، كما يقول جدعان عن أحمد بن حنبل (كان أحمد بن حنبل يعلم أن المصدر الرئيسي لقوته يكمن في العامة، فكان يقيس حركاته وسكناته، لا في ضوء مقياس رضوان الله وحده، وإنما أيضًا في ضوء ما يترتب علىٰ هذه الحركات والسكنات من تأثير علىٰ الناس والعامة)[(٢)].

فالجلاد نزيه متجرد، والضحية مجرد انتهازي يبحث عن الشهرة، نتيجة تركل نفسها بنفسها، هذا هو البحث «العلمي» عند الحداثيين العرب! وسنرجئ الكلام تفصيلًا عن أطروحة المحنة للباب الثالث المكرس لها تفصيلًا.

ومن المهم طبعًا استكشاف موقع التسييس في العقل الحداثي العربي ومنبعه الاستشراقي، وأنه ليس سلوكًا عرضيًا، وإنما أصل منهجي واعٍ، حيث يقول الجابري في تأصيل نظري للتسييس يصل

---

(١) فهمي جدعان، المحنة، دار الشروق، الطبعة الأولىٰ، ١٩٨٩م، (ص٢٧٢).

(٢) المصدر السابق، (ص٢٨١).

بالتطرف في التسييس إلىٰ أعلىٰ الموجة (أية ثقافة هي في جوهرها عملية سياسية)[1].

ومع أن هذه العبارة السابقة عامة لـ«كل» الثقافات، بما يعني أننا -علىٰ الأقل- سنكون في موضع المساواة مع الأمم الأخرىٰ حال تم تسييسنا، إلا أن الجابري يفاجئنا، ويخيب أملنا، حتىٰ في الطمع بالمساواة في التسييس! ويخصص التراث العربي الإسلامي بتسييس استثنائي! حيث يقول الجابري (في التجربة الثقافية العربية يجب أن نضع السياسة مكان العلم في التجربتين اليونانية والأوروبية الحديثة. . ، فاللحظات الحاسمة في تطور الفكر العربي الإسلامي لم يكن يحددها «العلم»، وإنما كانت تحددها «السياسة»)[2].

فالعلم والصراع العلمي، والحراك المعرفي، هو المحرك عند اليونان والأوروبيين، لكن تراثنا الإسلامي وعلومنا الشرعية في نظر الجابري لم يكن من يصنعها العلم، بل صنعتها الدوافع السياسية! هل يقول هذا رجل ألم أدنىٰ إلمام بتاريخ الحضارات؟

ومثل هذا التطرف التسييسي لدىٰ الجابري هو الذي يقوده لحياكة الخيالات الخصبة المدهشة، كتفسيره مثلًا لنشوء مذهب الظاهرية، حيث اعتبر الجابري أن انتهاج ابن حزم للمذهب الظاهري هو مشروع سياسي ضد الفاطميين والعباسيين! كما يقول الجابري:

---

(١) الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، (ص٦).

(٢) المصدر السابق، (ص٣٤٦).

(ظاهرية ابن حزم كانت موقف سياسي، لا، بل إنها كانت بمثابة إعلان نضالي للمشروع الآيديولوجي الذي كان يختمر في الأندلس، ليكون السلاح النظري الذي تواجه به الدولة الأموية هناك خصميها التاريخيين: الفاطميين في مصر، والعباسيين في بغداد)[1].

فالجابري هاهنا يرىٰ أن المنهج الظاهري عند ابن حزم أراد به أن يكون سلاحًا للدولة الأموية ضد الفاطميين والعباسيين! وسنناقش هذه الفرضية في فصل المناقشات القادم.

وربما لاحظ القارئ طول المدة الزمنية التي اشتغل عليها التسييس لتاريخ العلوم الإسلامية منذ الحقبة الاستشراقية إلىٰ الحداثيين العرب طوال القرن الماضي، وأن هذا يُنتِج غالبًا استنزاف هذا المستوىٰ من الاشتغال ووصوله إلىٰ نهايته، ولذلك فإن الأبحاث الحداثية الأخيرة التي لم تستطع أن تجترح أفقًا بحثيًا جديدًا في دراسة تاريخ التراث لم يكن أمامها إلا المزايدة علىٰ التسييس السابق والإمعان في نسج التخيلات السياسية لاستجداء قناعة القارئ بأن ثمة جديدًا، وهذا مشهد يتكرر في المستويات البحثية التي بلغت نهايتها ونضب ماء حقلها.

ومن النماذج التي تجسد هذه الظاهرة -أعني الإمعان في المزايدة في الموضوعة التي وصلت نهايتها للظهور بمظهر الإضافة- البحث الذي صدر أخيرًا (٢٠٠٩م) للباحث التونسي الحداثي

---

(١) الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، (ص٣٠١).

د.حمادي ذويب عن تاريخ أصول الفقه بعنوان (جدل الأصول والواقع)، وأشرف عليه المدرب الحداثي د.عبد المجيد الشرفي، فقد سعىٰ حمادي ذويب للتطرف في إشعال حرائق التسييس في غابة أصول الفقه، بلغة بوليسية تفترض أن كل عبارة في كتب أصول الفقه وراءها مؤامرات سياسية وصفقات نفوذ، ودعنا نعرض بعض النماذج.

فالقراءات القرآنية السبع المتواترة ليست إلا سلاحًا سياسيًا كما يقول ذويب (تعد نظرية القراءات السبع أحد الأسلحة النظرية الفتاكة التي عوّلت عليها سلطة الخلافة العباسية)[1].

والحديث المتواتر ليس طريقًا يفيد العلم واليقين، بل هو سلاح سياسي كما يقول (تحوّل المتواتر إلىٰ أداة للصراع المذهبي)[2].

وكلام الأصوليين عن سنة الخلفاء له هدف سياسي كما يقول (الصورة الوردية التي حاولت المدونة الأصولية أن ترسمها لحكم الخلفاء الراشدين ليست سوىٰ صورة مثالية فرضتها عليهم اختيارات سياسية وعقائدية، برزت في وقت متأخر لتجميل كل مراحل حكم الخلفاء المسلمين، لأن أي مس بإحدىٰ حلقات سلسلة الخلافة، قد يهدد خلفاء الحاضر)[3].

---

(١) حمادي ذويب، جدل الأصول والواقع، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٩م، (ص١٢٤).

(٢) المصدر السابق، (ص١٨١).

(٣) المصدر السابق، (ص٦٤٦).

وفكرة رسالته هذه فكرة سطحية قوامها: الإتيان لكل قاعدة من قواعد أصول الفقه تعكّر علىٰ انسياب الحداثة الغربية لمجتمعنا، ثم إبراز من خالف فيها وأبطل حجيتها في التراث الإسلامي والتنويه به، واتهام من يثبت القاعدة بأن وراءه أهداف سياسية، هذا كل ما في الأمر.

وحمادي ذويب عمومًا لا يخفي إلحاده المتشنج، فقد عقد في كتابه هذا فصولًا احتفىٰ فيها بالطاعنين في القرآن كابن الراوندي وأبي بكر الرازي ونحوهما، وعرض وقاحاتهم ضد كتاب الله في مقام التنويه والإعجاب، ثم قال (**وكل هؤلاء دفعهم انتصارهم للعقل والمنطق إلىٰ رد ما بدا لهم تناقضًا في القرآن، أو قصصًا لا يصدقها العقل**)[1].

ومما لفت انتباهي في كتاب حمادي ذويب أن الرجل منخفض الأمانة العلمية في البحث، فيأخذ من بعض المعاصرين دون عزو، وبعضها بالأسطر، ومن نماذج سرقات حمادي ذويب هذا النموذج:

يقول الدكتور رضوان السيد ومعن زيادة في الدراسة التي قدما لها لكتاب المسائل في الخلاف للنيسابوري:

(إذ سيطر كل من ثمامة بن أشرس (-٢٣٤هـ) وابن أبي دؤاد (-٢٤٠هـ) علىٰ الكثير من أمور الدولة، وقادا بالتعاون مع الشيعة في البلاط حملة

---

(١) المصدر السابق، (ص١٣٦).

ضد المحدثين أدّت إلىٰ ما هو معروف في التاريخ باسم «المحنة»[1].

فجاء حمادي ذويب ونقل الأسطر الثلاثة كما هي دون عزو، حيث يقول حمادي ذويب:

(اتسم بسيطرة رجال المعتزلة -علىٰ غرار ثمامة بن الأشرس (ت٢٣٤هـ) وابن أبي دؤاد (ت٢٤٠هـ)- علىٰ الكثير من أمور الدولة، وقد قاد هؤلاء بالتعاون مع الشيعة في البلاط حملة ضد المحدثين، أدت إلىٰ ما هو معروف باسم المحنة)[2].

وهاهنا موقف طريف يقع في مثله دومًا من يختلس من غيره، وهو أن يكون في النص المسروق معلومة مشكلة، فينتهبه السارق بمشكلته ذاتها.

فرضوان السيد في النص المنقول عنه ذكر أن وفاة ثمامة بن أشرس كانت سنة (٢٣٤هـ) وهذا فيه إشكال، فإن عامة المؤرخين والمترجمين علىٰ أنه مات سنة (٢١٣هـ) كما ذكره ابن الجوزي وابن حجر وابن تغري بردي والزركلي وغيرهم، وذهب بعض الباحثين لتواريخ أخرىٰ مقاربة[3]، فهذا التاريخ الذي ذكره رضوان السيد إما

(١) مقدمة المحققين في الدراسة التي قدما بها لكتاب: أبي رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق رضوان السيد ومعن زيادة، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولىٰ، ١٩٧٩م، (ص٩).

(٢) حمادي ذويب، جدل الأصول والواقع، مصدر سابق، (ص٢٣٥).

(٣) انظر تعليق أيمن فؤاد في: ابن النديم، الفهرست، تحقيق أيمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان، ١٤٣٠هـ، (ص٥٧٥).

أن يكون وهمًا وذهولًا أو يكون استنتاجًا خاصًا، والمهم أن حمادي ذويب قص أسطر رضوان السيد، ولصقها في كتابه هو، بما فيها من تواريخ دون انتباه للالتباسات ذات الصلة بمحتوياتها.

الفصل الثالث

مـنـاقـشـات

١- تسييس حديث شد الرحال:

رأينا في التسييس عند المستشرقين كيف أن جولدزيهر يتهم الإمام الزهري بأنه اختلق حديث «لا تشد الرحال إلا إلىٰ ثلاثة مساجد» ليدعم سياسيًا موقف عبد الملك بن مروان ضد ابن الزبير، ومن الواضح هاهنا أن جولدزيهر حين حبك هذا الفيلم لم يراجع تواريخ الأبطال الذين اختارهم لفيلمه! ولنتأمل سويًا جدول الزمن للأحداث:

ولد الزهري سنة (٥١هـ) كما نقل الذهبي عن المؤرخين[١].

وقتل ابن الزبير عام (٧٣هـ) في المعارك المشهورة مع الحجاج[٢].

---

(١) الذهبي، تاريخ الإسلام، دار الغرب، تحقيق بشار معروف، (ص٥/ ٥١١).

(٢) المصدر السابق، (ص٤/ ٨٤٠).

ثم وفد الزهري علىٰ عبد الملك بن مروان عام (٨٢هـ)[١].

وهذا يعني أن الزهري حين تعرّف علىٰ عبد الملك بن مروان كان ابن الزبير قد مات قبل تسع سنوات! أي أن الفترة التي تعرف فيها الزهري علىٰ عبد الملك لم تكن أصلًا فترة المنافسة السياسية بين ابن الزبير وعبد الملك، بل كانت هذه المنافسة التاريخية جزءًا من ماضٍ انتهىٰ، وانتهت حيثياته وظروفه، باستقرار الأمر لعبد الملك بن مروان.

فكما ترىٰ أن كرونولوجيا الأحداث (التسلسل التاريخي) يجعل هذا الحكاية الجولدزيهرية مجرد خيال في الرحلة عبر الزمن!

وأول من نبّه إلىٰ هذه المفارقات التاريخية في حكايات جولدزيهر عن الزهري هو الشيخ مصطفىٰ السباعي رحمه الله (ت ١٣٨٤هـ)، بل إن الشيخ السباعي سافر لعدد من الجامعات الغربية في منتصف الخمسينيات، والتقىٰ بالمستشرقين وباحثهم حول هذه الأخطاء الفظيعة في النتائج التي تسري بينهم كبحوث معتمدة، ومن ذلك أن الشيخ السباعي التقىٰ حينذاك في هولندا بجوزيف شاخت (ت ١٩٦٩م)، وشاخت من أعلام المستشرقين في تاريخ الحديث وأصول الفقه، وهو حامل راية جولدزيهر، حيث يقول الشيخ السباعي:

---

(١) ابن عساكر، تاريخ دمشق، تحقيق عمر العمروي، دار الفكر، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٨هـ، (ص٥٥/٣٠٦).

(وفي جامعة ليدن بهولندا اجتمعت بالمستشرق اليهودي شاخت، وهو الذي يحمل في عصرنا هذا رسالة جولدتسيهر، وباحثته طويلا في أخطاء جولدتسيهر، وتعمده تحريف النصوص التي ينقلها عن كتبنا، فأنكر ذلك أول الأمر . . ، قلت له: كيف جاز لجولدتسيهر أن يحكم علىٰ الزهري بأنه وضع حديث فضل المسجد الأقصىٰ إرضاء لعبد الملك ضد ابن الزبير، مع أن الزهري لم يلق عبد الملك إلا بعد سبع سنوات من مقتل ابن الزبير؟! وهنا اصفرّ وجه شاخت، وأخذ يفرك يدًا بيد، وبدا عليه الغيظ والاضطراب، فأنهيت الحديث معه)[1].

وهذا الموقف فيه مفارقة تشد انتباهي كثيرًا، لماذا يغضب المستشرقون إذا طُعِن في أغراضهم ومقاصدهم، وهم يطعنون ليل نهار في مقاصد وأغراض أئمة السلف العلماء الزهاد؟

والحقيقة أن من له خبرة بفن (شجرة الإسناد) المتضمنة فحص تفرع طرق المرويات ومدار الإسناد، ونقاط التقائه وتشعبه؛ يدرك جيدًا أن حديث «شد الرحال للمساجد الثلاثة» لو أسقطنا منه الزهري أصلًا، لبقي الحديث قائمًا، لأنه مروي من طرق أخرىٰ عن صحابة آخرين! فلم ينفرد به الزهري أساسًا!

فهذا الحديث رواه عن النبي ﷺ ثلاثة من الصحابة، ورواه

---

(١) السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤٠٥هـ، (ص١٥).

عن كل منهم رواة، وانتشر الحديث قبل أن يولد الزهري، فالزهري لم يكن إلا أحد الرواة لطريق أحد الصحابة، والصحابة هم: أبو سعيد الخدري، وأبو هريرة، وحديثهما في الصحيحين، وجاء أيضًا من طريق ابن عمر، والزهري إنما رواه عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة، ولم ينفرد برواية طريق أبي هريرة، بل شاركه غيره عن سعيد بن المسيب، وشارك سعيدًا غيره عن أبي هريرة، فالزهري إنما روىٰ الحديث في الطبقة الثالثة، وانتشر الحديث قبله في طبقتين! فشجرة الإسناد تطوح بخيال جولدزيهر! فلنحذف رواية الزهري من أصلها، فسيبقىٰ الصحابة الذي رووا الحديث ونقل عنهم من غير طريق الزهري!

٢- مناقشة تسييس الظاهرية:

رأينا في التسييس عند الحداثيين العرب كيف اعتبر الجابري أن انتهاج ابن حزم للمذهب الظاهري هو مشروع سياسي ضد الفاطميين والعباسيين، والحقيقة أن من له أدنىٰ خبرة بتاريخ الأندلس يدرك كمية تنافر هذه الرواية المتخيلة مع معطيات الواقع، وعدم إمكانيتها التاريخية أصلًا، ذلك أن بني أمية في الأندلس، هم أصلًا علىٰ مذهب مالك، بل خلفاء بني أمية في الأندلس هم الذين اعتمدوا مذهب مالك كمذهب رسمي، حيث كان يحيىٰ بن يحيىٰ الليثي (ت ٢٣٤هـ)، تلميذ مالك هو أعلىٰ سلطة في تولية وعزل القضاة، وكان له جاه عند حكّام بن أمية في الأندلس وخصوصًا

الخليفة عبد الرحمن بن الحكم بن هشام الأموي (ت ٢٣٨هـ)[١]، وكانت الأندلس قبل ذلك علىٰ مذهب الأوزاعي إلىٰ سنة (٢٢٠هـ)[٢]، حتىٰ قال ابن حزم عن منزلة يحيىٰ الليثي عند خلفاء بني أمية وأنه هو الذي نشر مذهب مالك (يحيىٰ بن يحيىٰ كان مكينًا عند السلطان، فكان لا يلي قاضٍ في أقطارنا إلا بمشورته واختياره، ولا يشير إلا بأصحابه ومن كان علىٰ مذهبه)[٣].

وابن حزم خصومته الأساسية في الأندلس كانت مع المذهب المالكي أساسًا، الذي هو مذهب بني أمية الرسمي في الأندلس، فكيف يكون منهجه الظاهري لخدمة بني أمية في معركة دولية، وهو خصم لمذهبهم الفقهي الرسمي؟!

بل الأعجب من ذلك، أن ابن حزم (٣٨٤-٤٥٦هـ) حين بلغ أوجه العلمي لم يكن هناك أصلًا مشروع فعلي لدولة بني أمية، بل كانت دولة بني أمية في الأندلس قد اضمحلت، إذ كان ابتداؤها مع عبد الرحمن الداخل (١٣٨هـ)، ثم تولىٰ بعدهم بنو حمود(٤٠٧هـ)، وعمر ابن حزم آنذاك (٢٣) سنة! وبقي ابن حزم تحت حكم بني حمود، وأما ما بقي لبني أمية من أشلاء سياسية، فإنما كان

---

(١) ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق كولان وبروفنسال، دار الثقافة، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م، (ص٨٠).

(٢) الذهبي، تاريخ الإسلام، تحقيق بشار معروف، دار الغرب، (ص٧/ ١٣١).

(٣) الحميدي، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق بشار عواد وزميله، دار الغرب، (ص٥٦٧) مع ملاحظة أن الحميدي يروي مباشرة عن ابن حزم.

صراعها الأخير من أجل البقاء مع الداخل الأندلسي نفسه[1]، ولا تستطيع أصلًا أن تبلغ مرتبة النزاع الدولي مع بغداد والقاهرة!، ثم انفجرت أزمة ملوك الطوائف، وانحلت مسبحة الأندلس، وابن حزم نفسه روىٰ مشاهداته تلك حيث قال (فكنا علىٰ ذلك إلىٰ أن **انقطعت دولة بني مروان، وقتل سليمان الظافر أمير المؤمنين، وظهرت دولة الطالبية، وبويع علي بن حمود الحسني المسمىٰ بالناصر بالخلافة، وتغلب علىٰ قرطبة وتملكها)**[2].

فكيف يعقل أصلًا ضمن هذه الإحداثيات التاريخية أن يكون ابن حزم ترك المذهب الرسمي لبني أمية الذين تهاووا ودخلوا في نعاس الغياب التاريخي، وتبنىٰ القول بالظاهر، ليكون سلاحًا لدولة بني أمية ضد بغداد العباسيين وقاهرة الفاطميين؟!

وغاية علاقة ابن حزم مع بني أمية هي الانتماء لهم لوشائج اجتماعية، حيث كان والد الفقيه ابن حزم، وهو الأديب أحمد بن حزم من وزراء المنصور بن أبي عامر الذي كان يدبر ولاية هشام الثاني المؤيد لصغره، ونفوذ المنصور ودهائه[3]، وجدّ ابن حزم

(١) انظر تفصيل ذلك في: الحميدي، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق بشار عواد وزميله، دار الغرب، (ص٤٩).

(٢) ابن حزم، طوق الحمامة، منشور ضمن رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م، (ص١/ ٢٦١).

(٣) عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق محمد العريان، لجنة إحيار التراث، (ص٧٢).

الأبعد مولىٰ ليزيد بن أبي سفيان[1]، ولذلك ذكر أهم مؤرخ أندلسي وهو أبو مروان ابن حيان (ت٤٦٩هـ) في فصل خاص كرسه لأخبار ابن حزم أن ابن حزم كان يتشيع لبني أمية[2]، لكن الواقع أن هذا لم يكن يمنع ابن حزم الذي لا يعرف المجاملات أصلًا أن يشنع في كتبه الفقهية علىٰ البدع والمخالفات الشرعية التي أحدثها بنو أمية[3]، بل إن ابن حزم يقول عن مروان بن الحكم الأموي (مروان ما نعلم له جرحة قبل خروجه علىٰ أمير المؤمنين عبد الله بن الزبير)[4] وهذا الموقف الحاد ضد التركة السياسية لبني أمية كافٍ لوحده في التدليل علىٰ زيف تسييس ظاهرية ابن حزم وأنها خدمة لبني أمية.

وهذه القصة التخيلية لدىٰ الجابري أن الظاهرية عند ابن حزم هي مهمة سياسية لأجل بني أمية في الأندلس وضد العباسيين والفاطميين، تشبه القصة المشهورة الأخرىٰ، حين قدم نصر ابو زيد بحثًا للترقية بعنوان (الإمام الشافعي وتأسيس الآيديولوجيا الوسطية) وادعىٰ فيه أن الشافعي يقوم بمهمة سياسية من أجل بني أمية، برغم

(١) الحميدي، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق بشار عواد وزميله، دار الغرب، (ص٤٤٩).

(٢) نقل هذا الفصل الثمين لابن حيان: ابن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٠م، (ص١/ ١٣٨).

(٣) انظر مثلًا: ابن حزم، المحلىٰ، تحقيق عبد الغفار البنداري، دار الفكر، (ص٢/ ١٧٨)، (٣/ ٢٩٤).

(٤) ابن حزم، المحلىٰ، مصدر سابق، (ص١/ ٢٢١).

أن دولة بني أمية كانت قد انتهت أصلًا بمقتل آخر خلفائهم مروان الحمار عام (١٣٢هـ) قبل ولادة الشافعي عام (١٥٠هـ)، وقد كتب كثير من الأساتذة حينها سخرية وتهكمًا من هذه الأطروحة التي لم تتنبه لأبجديات تاريخية، فماذا صنع نصر أبو زيد؟ طبع الكتاب وادعىٰ في مقدمته أن هناك خطًا طباعيًا في كلمة الأمويين وأنه كان يريد أن يكتب العلويين[١].

والمراد هاهنا أن هذا النموذج الذي ناقشناه هو شاهد حيوي علىٰ التسييس الرخيص في البحث الحداثي العربي، وأنه مجرد إلقاء تهم تسييسية مجانية، وتخيل علاقات سلطوية بين شخصيات التراث دون براهين ولا فحص حدثي، بل حين يدرس الباحث الموضوعي المعطيات والظروف التاريخية لمحل التسييس يصطدم بطوابير التناقضات والفروق الزمنية غير المأخوذة في الاعتبار، وقد كنا شاهدنا سويًا نموذجًا استشراقيًا مشابها لدىٰ جولدزيهر حين اتهم الإمام الزهري باختراع حديث «شد الرحال إلىٰ المساجد الثلاثة» لخدمة عبد الملك بن مروان ضد ابن الزبير، برغم أن الزهري حين تعرف علىٰ عبد الملك بن مروان كان ابن الزبير قد قتل قبل تسع سنوات!

ويهمني جدًا التنويه هاهنا إلىٰ ضرورة اختبار وفحص

---

(١) نصر أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٧م، (ص٥٨).

الأطروحات الاستشراقية، وشروحاتها الحداثية العربية، علىٰ ضوء «التاريخ» أولًا، وقبل كل شيء، فكتب التأويل الحداثي العربي للتراث مكتنزة بتفسيرات وتحليلات لا يمكن وقوعها إلا بالرحلة عبر الزمن لتلتقي شخصيات الحكاية المتخيلة!

٣- مثقفو البلاط:

ثمة تضارب كئيب في سلوك الحداثيين، فهم حين يقرؤون تاريخ أئمة السلف يحاسبونهم بمثاليات سياسية تدين وتشجب أي واقعية في مداراة وتحاشي ولاة الجور والظلم، بينما هؤلاء الحداثيون في واقعهم ضالعون في شهر عسل مع السلطة، فالجابري مثلًا يزايد علىٰ أئمة السلف في مداراتهم المستبد لأجل مصلحة الشريعة، وهو يقع فيما هو دون ذلك، فيداري المستبد لمصلحة الحزب.

فالمتابع للتطور السياسي في المغرب يعرف أن الجابري من مهندسي التقارب بين البلاط الملكي وحزبه السياسي، وهو حزب الاتحاد الاشتراكي[(١)]، وتمت المصافحة بيمين اليوسفي، جورباتشوف الاتحاد الاشتراكي كما أطلق عليه بعض الصحفيين المغاربة، وأُحرِق فيها بخور «الكتلة التاريخية» المستعارة من جرامشي! حيث طرح الجابري مفهوم «الكتلة التاريخية» المستعار

---

(١) لفهم المسبقات التاريخية التي حكمت هذه التطورات لحزب الاتحاد الاشتراكي الذي ينتمي له الجابري انظر كتاب: محمد ضريف، الأحزاب السياسية المغربية، نشر المجلة المغربية، ١٩٩٣م، (ص١٩٠) وما يليها.

من غرامشي من أجل شرعنة يسارية للتحالف مع القصر، وقد طرحه أول مرة في مجلة المستقبل العربي عدد نوفمبر ١٩٨٢م جوابًا علىٰ سؤال الأجدر بقيادة التغيير، ثم استمر يعيد عرضه بشكل متكرر في مقالات لاحقة، وفي أحد نصوص هذا المقال/الأطروحة المنشور عام ١٩٨٨م نص الجابري علىٰ أن من المصالح التي يجب العناية بها ما سماه نصًا (حقوق أهل الحل والعقد)[١] ويقصد بها القصر! فهذا عين ما عابه علىٰ أئمة السلف، بل هذه براجماتية مع الاستبداد أشد مما انتقده في التراث السياسي الإسلامي!

والجابري نفسه هو الذي كان يقول في سلسلة مقالاته عن الديمقراطية في المغرب (**الملك يتمتع بشرعية تاريخية لا ينازع فيها أحد**)[٢]، بل ويقول الجابري عن الجلاد الحسن الثاني في نفس المقالة (**الملك الحسن عاش مفعول الشرعية الوطنية وتربىٰ في حضنها**)[٣]، هذا هو الجابري الذي كان يقول في نقد التراث الإسلامي (**إن نقد العقل السياسي العربي يجب أن يبدأ من رفض مبدأ «الأمر الواقع»**)[٤].

---

(١) أعيد نشر المقال في كتاب لاحق، انظره في: الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٤م، (ص٧٥).

(٢) الجابري، مقالة بعنوان: «**المعارضة ضرورية للملك. والملك ضروريًا للمعارضة**»، ضمن سلسلة مقالات: (الانتقال إلىٰ الديموقراطية: المغرب نموذجًا).

(٣) المصدر السابق.

(٤) الجابري، **العقل السياسي العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٤م، (ص٣٦٢).

فهل يسوغ للجابري كل تلك المداراة للمستبد لأجل مصلحة حزبه الاشتراكي، وتحرم علىٰ أئمة السلف مداراة المستبد لأجل مصلحة الشريعة؟

ومع أن الجابري أراد إقناع الرفقاء الماركسيين بالشرعية التقدمية للتحالف مع المستبد بالاستعانة بفكرة الكتلة التاريخية الغرامشية، إلا أنه بقي هناك من يلومه علىٰ ذلك ويزايد عليه باتجاه المزيد من الثورية، حتىٰ أنه نقل مرة في شيء من الشعور بالمرارة بعض حواراته مع رفقاء دربه الثوريين الذين خالفوه، حيث يقول الجابري في موضع آخر (**وإذا شئت أن تعاملني معاملة الخصم الأيديولوجي فيمكن أن ترميني بـ«الإصلاحية» و«الواقعية»، وتصف نفسك بـ«الثوري»**)[1].

وهكذا كثير من المفكرين العرب الذي يزايدون علىٰ فقهاء التراث الإسلامي في واقعيتهم السياسية كانت لهم أحضان دافئة في معاطف السلطة، فالعروي -مثلًا- كان مقربًا من الجلاد الحسن الثاني، بل كتب العروي كتابًا عن الحسن الثاني في العام ٢٠٠٥م بعنوان (المغرب والحسن الثاني) يحاول فيه تخفيف حدة النقمة ضد الحسن الثاني، الحسن الثاني صاحب تزمامارت يكتب العروي عنه كتابًا يبرز مناقبه، بل روىٰ فيه أنه أرسله الحسن الثاني إلىٰ فرنسا ليخفف من حدة النقد الموجه للملك، ثم يأتي العروي ويزايد علىٰ

(١) الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مصدر سابق، (ص٦٦).

الواقعية السياسية لفقهاء التراث الإسلامي، الذين لم يبلغوا أصلًا أن يكونوا رسلًا إعلاميين للجلادين.

وهذا فهمي جدعان لما سئل عن أهم المفكرين في العالم العربي، ذكر أسماء المفكرين المشهورين ثم أدخل بينهم من له به رومانسية سياسية، ولاحظ هذا السؤال الذي وُجّه لفهمي جدعان وكيف أجاب عنه، في فصلية (نزوىٰ) الصادرة عن مؤسسة عمان للصحافة، حيث جاء في الحوار:

(-السؤال: برأيك من هم الكتاب والمفكرون المعاصرون الذين تعتقد أنهم قدموا إسهامات جليلة للثقافة العربية المعاصرة؟

- فهمي جدعان: الحقيقة أن الفكر العربي المعاصر غني بالإسهامات الفكرية الرصينة، وعدد المفكرين الجادين الذين تميزوا باسهامات ذات دلالة ليس قليلًا، وفي الفضاءات العربية المتنوعة أسمح لنفسي بأن أذكر من المغرب العربي: محمد عابد الجابري وكمال عبداللطيف وعبدالله العروي. . ، ومن مصر السيد ياسين ومحمود أمين العالم وحسن حنفي وجابر عصفور. . ، ومن لبنان رضوان السيد، وناصيف نصار. . ، ومن عندنا في الأردن لا شك في أن الأمير الحسن بن طلال هو واحد من المفكرين العرب المرموقين الذين تجاوزت جهودهم الفضاءات العربية)[1] .

فأنت تلاحظ أن الجابري هو منظّر التقارب مع القصر، والعروي يصنّف لتلميع الجلاد الحسن الثاني، ومؤرخ الأفكار

(١) حوار مع د. فهمي جدعان، مجلة نزوىٰ الثقافية، العدد (٥٢)، أكتوبر ٢٠٠٧م.

فهمي جدعان يعتبر الأمير الحسن بن طلال أحد كبار المفكرين العرب المؤثرين، وكثير من الحداثيين العرب يمارس ذات الدور، ثم يأتون في كتبهم عن التراث الإسلامي ويقدحون في أئمة الزهد والعلم من السلف بأن مقصودهم السياسة وأنهم يتملقون السلطة.

٤- السياسة لخدمة الذات أم خدمة الدين؟

من أشهر مقولات التصور الإسلامي هي مسألة علاقة السياسة بالشريعة، والدولة بالدين، ومفهوم «إعداد القوة»، ومن الملاحظ أن المستشرقين وشراحهم الحداثيين العرب يتتبعون المظاهر التي تؤكد حرص العالم والداعية علىٰ القوة السياسية لنشر الدعوة، وينظرون إليها باعتبارها بحثًا عن السلطة الشخصية، وهذا خلط شائع جدًا، ولا يميزون بين القوة السياسية لتحقيق سلطة شخصية، والقوة السياسية لتحقيق سلطة للشريعة وبسط هيمنتها علىٰ المجتمع.

فالبحث عن القوة والنفوذ للسلطة الشخصية ذمها الله في قوله: ﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [القصص: ٨٣]، وأما البحث عن القوة والنفوذ لسلطة الشريعة فهذا مطلوب شرعًا أصلًا كما قال الله في ثلاثة مواضع من القرآن في التوبة والفتح والصف ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾ [التوبة: ٣٣]، وقال الله: ﴿وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠] وقال الله: ﴿وَقَـٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ

ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩]، ففي كل هذه الآيات ونظائرها يحث القرآن المسلمين علىٰ توفير القوة والنفوذ لبسط هيمنة الخطاب الشرعي، في مقابل الذم والوعيد الشديد لمن يبحث عن النفوذ لهيمنته الشخصية.

وممن نبّه علىٰ هذا الخلط الباحث الأنثروبولوجي طلال أسد في دراسة له بعنوان «جينالوجيا الدين» المنشورة عام (١٩٩٣م) حيث ذكر طلال أسد أنه (بسبب أن مثل هذه السلطة منجز تساندي بين السارد والجمهور، فإن السارد لا يستطيع أن يتحدث بحرية مطلقة، فثمة شروط مفهومية ومؤسسية يجب تحقيقها إذا أريد للخطاب أن يكون مقنعًا، وهذا هو الذي يجعلنا نضع موضع الشك محاولات علماء الاجتماع لعرض هذه الخطابات باعتبارها تمثل تلاعب القيادات المحلية بالرمزيات الدينية لإضفاء الشرعية علىٰ سلطتهم الاجتماعية)[١] ويؤكد طلال أسد علىٰ أن الحركات الإسلامية تهدف لاستمداد السلطة للخطاب الديني لا لشخصياتها الذاتية.

٥- التناقض التسييسي:

العجيب حقًا أن المستشرقين يبدون تألما من الطعن في مقاصدهم وأغراضهم ونزاهتهم، مع أنهم لا يجدون أدنىٰ غضاضة في الطعن والقدح ونسج القصص حول خيانة علماء الحديث في

---

(١) Asad T., *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, JHU Press, 1993, P, 210.

الأمة الإسلامية وأنهم اخترعوا الأحاديث لأغراض المصالح السياسية والمذهبية، ويطعنون في جمع الصحابة للقرآن وأنه سياسي، وهكذا.

لنتأمل مثلًا ما يقوله جابرييلي في الرد علىٰ نقد أنور عبد الملك، حيث يقول (مادام أن الشرق لم ينجح في كسر عقدة الظنون والاشتباه والضغينة تجاه الاستشراق، فلا يحق له أن يتحدث عن أن الاستشراق في أزمة)[1].

لو غيرك قالها يا غابرييلي! أنسيت طعونك وطعون قومك في علماء الإسلام: تارةً بأنهم سرقوا علوم اليونان والهند وفارس وأهل الكتاب، وتارة بأن علماء الإسلام اختلقوا الحديث والفقه والتفسير لخدمة مصالحهم السياسية والمذهبية! والآن تغضب حين طعن أنور عبد الملك في أغراضكم وأنها تهدف لخدمة الهيمنة الغربية؟!

٦- توظيف أعداء الرسل لتقنية التسييس:

اتهام العلماء الموضوعيين والمصلحين الصادقين بالأغراض السياسية وصفقات السلطة بهدف التخلص من عبء المناقشة والحجة والدليل؛ ليس أسلوبًا حديثًا كما يتصور بعض الحداثيين العرب، وقد كنا رأينا د. عبد المجيد الصغير كيف يتوهم أن التسييس إنما كشفه أمثال جيب وشاخت وروزنتال وبرانشفيك!

والواقع أن الاتهام بالأغراض السياسية أسلوب قديم نشأ في

---

(١) منشور في: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، (ص٢٨).

الثقافات المتخلفة السحيقة التي واجهها الأنبياء بأنوار الوحي، ومن ذلك مثلًا أن نوحًا عليه السلام لما جاء بدعوته إلىٰ أشراف قومه طعنوا في دعوته بأنه يريد السلطة والهيمنة واستتباع الناس له كما قال الله ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَقَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ۖ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٢٣﴾ فَقَالَ ٱلْمَلَؤُا۟ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُرِيدُ أَن يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ﴾ [المؤمنون: ٢٣-٢٤]. قال شيخ المفسرين الطبري رحمه الله عن هذه الآية (يقول: يريد أن يصير له الفضل عليكم، فيكون متبوعًا وأنتم له تبع)[١].

وهكذا نبي الله موسىٰ عليه السلام لما جاء إلىٰ المملكة الفرعونية بدعوته طعنوا في غرضه بأنه يريد الهيمنة والسلطة والكبرياء في الأرض، كما قال الله ﴿قَالُوٓا۟ أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَا وَتَكُونَ لَكُمَا ٱلْكِبْرِيَآءُ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [يونس: ٧٨]. وقد ذكر حاوية علم ابن عباس وهو الإمام مجاهد رحمه الله أن معنىٰ الكبرياء في هذه الآية هو إرادة السلطة، كما يقول مجاهد (أي السلطان في الأرض)[٢]، وقال الرازي ملخّصًا أقوال المفسرين عن حجة فرعون وحاشيته هذه (قال المفسرون: المعنىٰ ويكون لكما الملك والعز في أرض مصر؟! والخطاب لموسىٰ وهارون)[٣]، ففرعون وحاشيته يتهمون دعوة

(١) الطبري، مصدر سابق، (ص١٧/ ٣٤).

(٢) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، إشراف د.عبد الله التركي، دار هجر، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٢هـ، (ص١٢/ ٢٤٠).

(٣) الرازي، مفاتيح الغيب، تفسير سورة يونس، آية (٧٨).

موسىٰ بأنها ليست دعوة علمية موضوعية بل هي مشروع سياسي للهيمنة، فيا ضيعة أعمار الحداثيين العرب إذ يرددون حجج فرعون وقوم نوح يظنونها إبداعات شاخت وبرانشفيك!

وقريب من هذا أن الله تعالىٰ لما وعد أهل الحديبية غنائم خيبر جاء المخلفون يريدون المساهمة ليشاركوا في عوائد الغنيمة، فأخبرهم النبي وأصحابه أن الله منع هذا عليهم، فماذا فعل المخلفون؟ طعنوا في غرض الصحابه ومقصدهم، وذكروا أن هذا المنع ليس منعًا موضوعيًا، بل هو لدوافع مادية للانفراد بالغنيمة وإقصائهم منها، كما قال الله ﴿سَيَقُولُ ٱلْمُخَلَّفُونَ إِذَا ٱنطَلَقْتُمْ إِلَىٰ مَغَانِمَ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ ۚ قُل لَّن تَتَّبِعُونَا كَذَٰلِكُمْ قَالَ ٱللَّهُ مِن قَبْلُ ۖ فَسَيَقُولُونَ بَلْ تَحْسُدُونَنَا ۚ بَلْ كَانُوا۟ لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الفتح: ١٥]، قال المفسرون عن فحوىٰ حجة المخلفين هنا (أي: بل ما يمنعكم من خروجنا معكم إلا الحسد لئلا نشاركم في الغنيمة، وليس ذلك بقول الله كما تزعمون)(١)، فانظر كيف ينكر المخلفون المعنىٰ الشرعي ويرون أن الدافع لدىٰ الصحابة هو دافع مادي وهو الاستئثار بالغنيمة!

والمراد أن الطعن في أغراض الأنبياء والعلماء والمصلحين بالدوافع السياسية المادية هو أسلوب قديم ذكره القرآن، وإنما جاء المستشرقون وأكثروا من الطرق عليه في تفسير التراث الإسلامي، وجاء الحداثيون العرب واستعاروا ذلك منهم.

---

(١) الشوكاني، فتح القدير، مكتبة الرشد، الطبعة الرابعة، ١٤٢٦هـ، (ص٤/١١٩).

الباب الرابع

تهريب استشراقيات المحنة

الفصل الأول

منعرجات استشراقيات المحنة

موقف المستشرقين من محنة الإمام أحمد يمكن أن نقول أنه حصل له انقلاب رأسًا علىٰ عقب من المرحلة (الباتونية) إلىٰ المرحلة (الفانسية) إن جاز الاصطلاح، وسأحاول إيضاح كيف تطور هذا الموقف الاستشراقي، ثم كيف اتصل إلىٰ العرب وأعادوا إنتاجه، ثم كيف وصل واستقبله الشباب المتطلع للثقافة في السعودية.

بدايةً كان المستشرقون في القرن التاسع عشر جزءًا من المجتمع الغربي الذي يعيش أوج سحر النموذج الليبرالي، ولما بدؤوا ينتجون الدراسات عن الفرق العقدية في تاريخ الإسلام، لاحظوا أن المعتزلة يعظمون النظر العقلي، وأنهم ينكرون القدر ويرون أنه إجبار للإنسان، ففهم الباحثون الغربيون أن هذه الفرقة هي أقرب الفرق إلىٰ روحهم الغربية الليبرالية لأنهم يعظمون العقل

ويقولون بحرية الإنسان، وشعر المستشرقون بحميمية غريبة تجاه المعتزلة كأنها هي التي تجسدهم في تاريخ التراث، كانوا يتعاملون مع المعتزلة كأنما هم نسخة فكرية من الليبراليين في عصر السلف، حتىٰ قال المستشرق النمساوي المشهور في عصره ألفرد فون كريمر (ت١٨٨٩م) في كتابه ذائع الصيت عن «الأفكار المهيمنة في الإسلام» المنشور عام (١٨٦٨م): (**لقد كشف لنا الشرق ذات النزاع الفكري بين المحافظين والليبراليين، بين الرجعيين والتقدميين، كما نسميه في لغتنا الحديثة، أو كما كان يسميه العرب قبل آلاف السنين: بين أهل السنة والمعتزلة**)[١].

وهذا شاهد ثمين ومبكر يوضح لنا كيف فهم كبار المستشرقين النزاع العقدي في الإسلام من وحي رهانات وطموحات الثقافة الفكرية الغالبة في مجتمعاتهم.

وهل هذا الفهم كان خاصًا بكريمر؟ لا، طبعًا، بل لقد أصبحت الليبرالية والمعتزلة لونًا من الترادف اللغوي في خطاب تلك الحقبة الاستشراقية، حتىٰ أن المستشرق الأمريكي وليم شيد، الذي كان يعمل علىٰ التخوم الآشورية ضد العثمانيين فيما أسموه لاحقًا مجازر سيفو، كان يستعمل هذا الترادف بكل عفوية في كتابه «الإسلام والكنائس الشرقية» (١٩٠٤م)، كما يقول مثلًا: (وحول

(١) von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig, 1868, P. (xvii).

هذه المسألة نشب جدال مرير بين المحافظين، والليبراليين المعتزلة)[1].

وتردد هذا الربط بين (الليبرالية) و(المعتزلة) حتىٰ لدىٰ من اعتنوا عناية خاصة بالمعتزلة في تلك المرحلة، مثل المستشرق الألماني ماكس هورتن[2]، وهذا له دلالة أوكد لأن هذا يعني أن سرطان الوهم وصل إلىٰ أدمغة المتخصصين.

بل لقد صوّر المستشرق الاستكلندي المشهور «مونتجمري وات» في رسالته للدكتوراة التي قدّمها لجامعة إدنبرة عام ١٩٤٣م، شيوع هذ الفهم لدىٰ مستشرقي القرن التاسع عشر، كما يقول مونتجمري وات: (لفت المعتزلةُ اهتمامَ الدارسين الأوروبيين منذ وقت باكر، بسبب الشبه بين كثير من وجهات نظرهم والفكر الأوروبي الليبرالي في القرن التاسع عشر، لقد ذهب هؤلاء الدارسون في حالات كثيرة إلىٰ حد التطابق الكامل بين الفكر المعتزلي وفكر ليبراليي أوروبا في القرن التاسع عشر)[3].

وفي هذه الأجواء الفكرية، في خاتمة القرن التاسع عشر، وتحديدًا في العام ١٨٩٧م، نشر الباحث المستشرق الكندي الأصل

---

(١) Shedd W., *Islam and the Oriental Churches: Their Historical Relations*, Gorgias Press LLC, 1904, P. 71.

(٢) Horten M., *Die philosophischen Ansichten von Rázi und Tusi*, P. Hanstein, 1910, p. vi.

(٣) مونتغمري وات، القضاء والقدر، ترجمة د. عبد الرحمن الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م، (ص١٢١).

(وولتر باتون) رسالته للدكتوراة بعنوان (أحمد بن حنبل والمحنة)، وهو متخصص في اللغات السامية، ودراسته هذه هي -بحسب ما أعلم- أول دراسة متخصصة موسعة عن محنة الإمام أحمد بن حنبل.

وأهم ملمح في هذه الدراسة هي أنها اعتمدت علىٰ المعطيات التاريخية الإسلامية، واحترمت المصادر والمراجع، وبشكل ملحوظ قلل الباحث التحليلات التخيلية المعتادة للمستشرقين، والتي تحاول ملء الفراغات بالتخمينات المجانية، أو تلك التي تسعىٰ إلىٰ إكراه المعطيات التاريخية وتهجيرها من أفق دلالي إلىٰ أفق دلالي آخر، وبسبب ذلك فقد انتهىٰ باتون إلىٰ تبني تفسير مركب للمحنة يستوعب أطرافها المشاركة، ولذلك فهذه الدراسة لباتون هي أقل دراسات المستشرقين تحيزًا في موضوع المحنة بحسب ما أعلم، علىٰ أن فيها مواضع يسيرة اشتط فيها قلم الباحث.

وبرغم أن الباحث باتون لم يكن من كبار المستشرقين إلا أن دراسته هذه سرعان ما فرضت نفسها واتكأت في صدارة الدراسات الموصىٰ بها في الموضوع بين المستشرقين، بل إن جولدزيهر علّق عليها بعد صدورها بعدة سنوات منبهرًا بغزارة نصوصها حينذاك فقال:

(وقد صور عام ١٨٩٧م عالم أمريكي، وهو وولتر باتون، في مؤلف قيم، سير هذه الحركة التفتيشية العقلية فيما يختص بأحد ضحاياها الشهيرين، واضعًا في دراسة معتمِدة علىٰ الوثائق القيمة: الاضطهادات التي

قاساها الرجل الذي صار اسمه شعار التعلق الشديد بالإيمان، وهو الإمام أحمد بن حنبل)[1].

ومن الشواهد ذات الوزن الدالّ أن المستشرق الأمريكي المشهور حينذاك، وهو دونكان ماكدونالد، وهو الذي سبق أن أشرنا أن أحمد أمين تعلم الانجليزية بسبب كتابه عن «تاريخ علم الكلام والفقه» وصار ينقل منه كثيرًا في فجر الإسلام، هذا المستشرق كتب مراجعة عام (١٨٩٨م) لكتاب باتون، أي فور صدوره، يقول فيها:

(كتاب باتون مساهمة متينة تضيء معرفتنا لتلك المرحلة، وأحد أهم الأمور في كتابه أنه ألقىٰ الضوء علىٰ شخصية المأمون، وإنه لمن الغريب أن تجد نصيرًا راسخًا للفلسفة والعلوم يظهر كمضطهد)[2].

بل العجيب أنه بقي المستشرقون دهرًا مديدًا يبدأون بدراسة باتون في أي بيبليوجرافيا عن محنة الإمام أحمد وما يتصل بها، وفي تقديري الشخصي أن دراسة باتون كانت عاملًا هامًا في كشف جرائم المعتزلة تفصيليًا، وأحدثت نوعًا من التوازن لدىٰ المستشرقين، حتىٰ أن جولدزيهر يقول:

(١) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسىٰ وزملائه، دار الكتاب المصري، ١٩٤٦م، (ص١٠٣).

(٢) Macdonald D., *Patton's Ahmed ibn Hanbal and the Mihna*, The American Journal of Semitic Languages and Literatures, Vol. 14, No. (3 Apr., 1898), p, 211.

(هل لنا أن نسمي المعتزلة أحرارًا؟ يجب علينا أن نأبىٰ عليهم هذه التسمية..، حينما كان للمعتزلة الحظ في أن يكون مذهبهم هو المذهب الرسمي في عهد ثلاثة من خلفاء العباسيين، فُرِض هذا المذهب علىٰ الناس بقسوة التفتيش والتحقيق والإرهاب)[1].

وهكذا يعقب بروكلمان، وهو من عمالقة المستشرقين، حيث يقول: (لقد كان ثمة ميل إلىٰ اعتبار المعتزلة ممثلين لتفكير لاهوتي حر يقوم في الطرف المقابل للسنة، ونحن نستطيع أن نقطع علىٰ أساس ما بسطناه، بأنهم لم يكونوا أقل تعصبًا من فقهاء السنة بحال، ولم يختلفوا عنهم في الأساليب)[2].

ولكن ذروة الموقف الاستشراقي السلبي ضد المعتزلة ظهر في الثلاثينات حين كتب «نيبرج» في دائرة المعارف الاستشراقية الأولىٰ عام (١٩٣٤م) مادة عن «المعتزلة» لخص فيها النتائج النقدية الاستشراقية الجديدة حول مشاركة المعتزلة في الاضطهاد والاستبداد، وأن هذا يتنافىٰ مع فكرة الحرية الليبرالية، ولذلك قال مونتغمري وات مصورًا أثر مقالة «نيبرج» وما سبقها:

(لقد ذهب هؤلاء الدارسون في حالات كثيرة إلىٰ حد التطابق الكامل بين الفكر المعتزلي وفكر ليبراليي أوروبا في القرن التاسع عشر..، ولقد أدت أعمال الباحثين، خلال الحقبتين الأخيرتين، خاصة أعمال الدكتور

---

(١) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، مصدر سابق، (ص١٠٥).

(٢) بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة منير البعلبكي وزميله، دار العلم للملايين، الطبعة ١٦، ٢٠٠٥م، (ص٢٠٨).

نيبرج، إلىٰ تخليصنا من هذه الأوهام)[1].

ولم يتوقف الأمر عند هذا بل إن نيبرج نفىٰ عن المعتزلة صفة «العقلانية» كما يقول مونتغمري وات في تصوير مناقضة هذه النتيجة لكامل الأدبيات الاستشراقية القديمة (ذهب الدكتور نيبرج إلىٰ أن المعتزلة لم يكونوا من أتباع المذهب العقلاني، مخالفًا بذلك باحثي القرن التاسع عشر)[2].

ففي هذه الحقبة سحب المستشرقون من المعتزلة نياشين «العقلانية العلمية» و«الحرية الليبرالية» والتي كان المستشرقون قد منحوا المعتزلة أوسمتها التكريمية سابقًا.

ومن المحتمل أن تكون دراسة باتون أثّرت علىٰ موقف نيبرج من المعتزلة في مسألة الحرية الليبرالية، ومن أهم ما يميّز دراسة باتون، فضلًا عن احترام المصادر والمراجع، وعيه بتكامل نظرية التفسير، وأن الناس لا تحركهم نزوات سياسية فقط، بل لديهم دوافع دينية أيضًا، وهذا لم يكن سلوكًا عفويًا لباتون، بل كان إجراءً واعيًا، وفي ذات الوقت يشعر بأنه يخالف طريقة أصحابه المستشرقين في التسييس الأعمىٰ لكل شيء، حيث يقول باتون: (وأن نكون في تقديرنا أكثر رعاية لوجهة النظر الديني عما كان عليه الباحثون من قبل، وسوف يرىٰ القارئ أننا أشرنا في مواضع من كتابنا إلىٰ

(١) مونتغمري وات، القضاء والقدر، ترجمة د. عبد الرحمن الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م، (ص١٢١).

(٢) المصدر السابق، (ص١٢٦).

وجوه الخلاف بيني وبين المستشرقين المحدثين)[١].

ومازلت متعجبًا كيف أحدث باتون كل هذا الأثر وهو ليس معدودًا في كبار المستشرقين.

حسنًا، بقيت صورة المعتزلة -وخصوصًا بعد نيبرج- مهزوزة في العقل الاستشراقي إلىٰ نهاية الستينات في القرن العشرين.

وكان المستشرق الإيطالي جابريلي (ت١٩٩٦م) قد نشر في نهاية العشرينات أطروحة جلب فيها اهتمام المستشرقين لبحث العلاقة بين المأمون والعلويين[٢]، ثم في مطلع الستينيات استثمر المستشرق الفرنسي سوردل[٣] أطروحة جابريلي وذهب بها لحد أبعد، حيث طرح تفسيرًا مختلفًا عن أطروحة باتون، يمكن تسمية هذا التفسير: اتجاه (تشييع المحنة) حيث التقط سوردل مواقف المأمون التي فيها ميول شيعية ثم بنىٰ عليها فرضية أن المحرك الأساسي للمأمون كان خلفيته الشيعية، مثل قرار المأمون بنكاح المتعة، وأخذه البيعة بولاية العهد للرضا علي بن موسىٰ، ولبسه الخضرة شعار العلويين وطرح السواد شعار العباسيين، ووصيته وهو علىٰ فراش الموت لأخيه المعتصم برعاية العلويين وأن يكبروا

---

(١) ولتر باتون، أحمد بن حنبل والمحنة، ترجمة عبد العزيز عبد الحق، دار الهلال، ١٩٥٨م، (ص٤٢).

(٢) Gabrieli, *Al-Ma'mūn e gli 'Alidi* ،Leipzig, 1929.

(٣) Sourdel, *La politique religieuse du Calife Abbaside al-Ma'mūn, REI 30, 1962, p. 27 ff.*

في صلاة الجنازة عليه خمس تكبيرات، وسيأتي لاحقًا مناقشة موضوعية هذه الأطروحة.

والواقع أن أطروحة سوردل في (تشييع المحنة) واعتبارها مشروعًا إماميًا ضد أهل السنة؛ لم تلاقِ قبولًا في أوساط المستشرقين، لكن ما من شك أنها كانت مهمازًا استحث التفكير الاستشراقي لإعادة قراءة وتفسير المحنة مجددًا، واستدماج هذه المعطيات.

ثم في منتصف الستينات برز علىٰ مسرح الاستشراق المتخصص الألماني في علم الكلام (جوزيف فان إس) المولود عام (١٩٣٤م)، وكان عميق الانحياز للمعتزلة، فأراد قلب الصورة التاريخية، وتحويل الجلاد إلىٰ ضحية، ورسم المعتزلة في صورة المظلومين، ولتحقيق هذه الغرض صار «فان إس» يفتش في شخصيات المحنة ويحاول أن ينفي صفة الاعتزال عن أي شخصية شاركت في العسف والاضطهاد، ويرمي عبء المحنة علىٰ شخصيات الجهمية المرجئة فقط.

وتقوم أطروحة «فان إس» علىٰ ثلاثة أركان: الركن الأول: تبرئة المعتزلة من عار المحنة، والركن الثاني: التشكيك في بسالة الإمام أحمد. والركن الثالث: تسييس محركات المحنة. وبعض عناصر الأطروحة جديد، وبعضه استشراقي قديم قام بتوسيعه وتضخيمه كما سيأتي.

وقد بدأ فان إس نشر فكرته هذه في عدة أبحاث، وخصوصًا

في بحثيه الاستهلاليين: (ابن كلاب والمحنة)[١] الذي نشره عام ١٩٦٥م، و(ضرار بن عمرو والجهمية: سيرة مدرسة منسية)[٢] والمنشور في عامي (١٩٦٧-١٩٦٨م)، وما يليهما من الأبحاث المتناثرة في السبعينات والثمانينات.

والحقيقة أن عنوان هاتين الدراستين مضلل نوعًا ما، فهما ليستا خاصتان بابن كلاب وضرار بن عمرو، بل هما في جوهرهما تتبع للنصوص التراجمية حول عامة الشخصيات الكلامية المبكرة، وخصوصًا الشخصيات الاعتزالية، وهذه طريقة «فان إس» في دراسة هذه الحقبة، فهو يدرسها بشكل تراجمي، يتتبع فيها كل المعلومات الممكنة عن شخصيات المرحلة، ومن ضمن ما يدرسه «علاقتها بالسلطة»، فمن كان له علاقة بالسلطة العباسية منهم إما أن ينفي عنه صفة الاعتزال، أو يسعىٰ لإظهار أنه شخص ورع يقوم بمهامه.

كما سعىٰ لإبراز من يقول بخلق القرآن من غير المعتزلة، لذات الهدف، وهو البحث عن المزيد من المتهمين الذين يلقىٰ عليهم عبء المحنة، وتخرج منها المعتزلة بأقل الأضرار، ومادة أبحاثه عمومًا ليست من كتب العقيدة والفرق المعتبرة، بل هذه مصادر ثانوية عندهم، بل مصادر الدراسة الأساسية هي كتب التاريخ والتراجم، كعادة المستشرقين في العناية الشديدة باستخلاص

(١) Van Ess, *Ibn Kullab und die Mihna*, Oriens 18-19, 1965-1966.

(٢) Van Ess, *Dirär b. 'Amr und die "Cahmiya". Biographie einer vergessenen Schule*, Der Islam. 43, (1967): 241-279; 44 (1968): 1-70.

العقائد والفقه من كتب التاريخ والتراجم والأدب والرحلات وفهارس الوراقين ونحوها.

ولمن أراد أن يشاهد نموذجًا لدراسات فان إس في تتبع الفروق والمعلومات التاريخية فلينظر دراسته عن معبد الجهني المنشورة باللغة العربية في مجلة المجمع العلمي الدمشقي[1].

وفي عام ١٩٧١م عثر فان إس علىٰ مخطوطة كتاب «مسائل الإمامة» للناشئ الأكبر[2] (ت٢٩٣هـ)، فطبعه وقدم له بدراسة، ووجد فان إس في هذا الكتاب للناشئ الأكبر عبارة (صوفية المعتزلة)، فطار فان إس فرحًا بهذه العبارة، واعتبرها مصطلحًا ولقبًا علىٰ تيار، وقام وقعد، ووظفه وأكثر من تكراره، وكثّف الضوء عليه، ليدعم فكرة أن المعتزلة مجانبون للسلطان، بعيدون عن مركز القرار السياسي، وأنهم لم يكونوا أحد أدواته في ظاهرة الإضطهاد المأموني.

وليس المقصود طبعًا أن المستشرقين لم يكونوا يتحدثون عن

---

(١) فان إس، معبد الجهني، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، القسم الأول من البحث: أبريل ١٩٧٨م، المجلد (٥٣) الجزء (٢) (ص٢٧٩)؛ والقسم الثاني من البحث: يوليو ١٩٧٨م، المجلد (٥٣) الجزء (٣) (ص٥٢٧).

(٢) الناشئ الأكبر هو الذي يسميه علماؤنا أحيانًا ابن شرشير، وهو من المعتزلة وفيه تشيع، وله قصيدة في مدح الرسول ﷺ تعجب من حسنها ابن كثير، وكان ابن تيمية في كتبه ينقل عنه قولًا غريبًا في أسماء الله، وقال عنه في الرد علىٰ المنطقيين ص ١٥٥ (أبو العباس الناشئ من شيوخ المعتزلة الذين كانوا أسبق من أبي علي).

الخط التنسكي في المدرسة المعتزلية، بل هذا قديم، فمثلًا سبق أن تحدث ماكدونالد (١٩٠٣م) عن تصوف المردار وتلقيبه براهب المعتزلة[1]، وإنما المقصود هو التوظيف السياسي لهذا الخط لدى «فان إس» لاستكمال مذكرة المرافعة.

وفي العام (١٩٨٤م) نشر «فان إس» كتابًا عن «تاريخ المعتزلة»[2]، وأظنه نشر قبل ذلك كورقة بحثية في أحد الدوريات، واهتم فيه أيضًا بنقض فكرة أن المعتزلة الأوائل دعموا السلطة العباسية، وأشار لظاهرة المطوِّعة وأن «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» جهاز سياسي خطر.

ثم دمج فان إس أطروحاته المجزأة السابقة في موسوعته الضخمة اللاحقة عن (علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث الهجريين) الواقعة في ستة مجلدات مع ملاحقها، وهي أشهر أعماله، وهي في غالبها ليست تأليفًا جديدًا بقدر ما هي إعادة توزيع وتوسيع لبحوثه الجزئية السابقة، كما يشير هو نفسه في مقدمة الكتاب إذ يقول (فصول القسم الأول كتبت في الأصل بشكل منفصل، ولم تكتب بالتسلسل الحالي، ولم يجر خلق التماسك إلا في مرحلة

(١) Macdonald D., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Charles Scribner's Sons, 1903, P. 152.

(٢) Van Ess, *Une Lecture . rebours de l'histoire du mu'tazilisme*, Paul Geuthner, 1984, p. 121, 127.

ثانية)[١]، وتقع فصول المحنة (Die Mihna) في المجلد الثالث منه[٢].

وربما استطال القارئ عدد مجلداتها وظنها فرعًا عن غزارتها العلمية، والواقع أن سبب طول أبحاث «فان إس» هو نمطه في الكتابة، فهو لا يقتصر علىٰ فرضيات البحث وبراهينه، بل يسترسل في ذكر كل التفاصيل ذات الصلة، فمثلًا لا يكتفي بما ترجح له من «تاريخ وفاة» شخصية معينة من شخصيات البحث، بل يتشعب في ذكر فروقات المؤرخين وكتّاب التراجم وما تناقلوه بينهم.

ثم عاد «فان إس» وألقىٰ محاضرات في باريس في العام ١٩٩٨م لخص فيها زبدة أفكاره السابقة، وترجمت للإنجليزية عام ٢٠٠٦م[٣]، وبقي فيها فان إس متمسكًا بأطروحته في الانحياز للمعتزلة وتبرئتهم من عار المحنة، ولمز رواية أهل السنة لما أصاب الإمام أحمد.

ولقيت أطروحة فان إس هذه استحسانًا بين المستشرقين، بل

---

(١) فان إس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ترجمة د. سالمة صالح، منشورات الجمل، ٢٠٠٨م، (ص١/ ١٣). ولم تصدر إلا ترجمة الجزء الأول فقط وأظنها ترجمة غير معتمدة أو أنه لم تتم مراجعتها، إذ النص غير منسجم.

(٢) Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Walter de Gruyter, 1992, vol. 3, pp. 446-508.

(٣) Van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, Harvard University Press, 2006.

لخصت في دائرة المعارف الاستشراقية الرسمية (EI^2) التي تنشر فيها الآراء المعتبرة للمستشرقين، في مادة (Mihna) ومادة (Mutazila) وفي المواد المتعلقة بالشخصيات الكلامية ذات الصلة، ولا يوجد أي بحث استشراقي اليوم ذي صلة بالاعتزال إلا وتجد فيه إشارة لأطروحة فان إس بالإضافة للمستشرقين الذين دخلوا في خط بحث المحنة والمعتزلة وشاركوا بتحليلات إضافية، مثل: مونتغمري وات (١٩٧٣م)، وماديلونغ (١٩٧٤م)، ولابيدوس (١٩٧٥م)، وهندز وكرون (١٩٨٦م)، ونحوهم، وستلاحظ فعلًا أن انفجار الحراك الاستشراقي حول الموضوع وتبدلات الرؤية الكلية كان في هذه العقود الستينات والسبعينات والثمانينات، وإن كانت بعض بذور هذه الأفكار ظهرت مسبقًا.

ويمكن لنا أن نلخص عناصر الأطروحة الاستشراقية الجديدة حول المحنة التي بدأت بذورها مبكرًا وأشعلها «فان إس» ووسعها من بعده من المستشرقين في الستينات والسبعينات والثمانينات الميلادية بزهاء عشرة عناصر تقريبًا كما يلي:

١- أن المعتزلة ليس لهم مشاركة في المحنة ٢- أن المأمون لم يمكنهم من أية سلطة ٣- أن الشخصية الفكرية الرئيسية خلف المحنة هو بشر المريسي ٤- أن من دخل من المعتزلة في المحنة إنما كان يقوم بواجباته الوظيفية القضائية فقط وبقيتهم صوفية مجانبون للسلطان ٥- أن ابن أبي دؤاد كان رجلًا طيبًا عطوفًا

يخفف من المحنة ولم يكن يضرمها ٦- أدعاء أن الحنابلة ضخموا البلاء الذي أصاب أحمد ٧- ادعاء أن الروايات التاريخية السنية متضاربة ٨- التشكيك في عدد جلدات الإمام أحمد ٩- ادعاء أن أحمد رضخ وأقر أن القرآن مخلوق ١٠- أن مغزىٰ المحنة كله ليس صراع عقدي بل هو محاولة المأمون كسر السلطة المتصاعدة لأهل الحديث ١١- ربط ممانعة الإمام أحمد بالعنصر الخراساني ومفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

هذه هي العناصر التي رأيت حماس المستشرقين لها، منذ فان إس ومن بعده في تلك المرحلة التاريخية، وإذا حللها الباحث وجد أنها تعود إلىٰ ثلاثة أضلاع: تبرئة المعتزلة من عار المحنة، وتقزيم بسالة الإمام أحمد، وتسييس محركات المحنة.

وواضح أننا الآن مضطرون لذكر بعض الشواهد لعناصر هذه الأطروحة الاستشراقية، إذ يتوجب علينا أن نقدم نماذج استشراقية تشرح هذه الأفكار وأيضًا تكشف لنا عن الرمز الأشهر في هذا الطرح:

فأما إلقاء تبعة المحنة علىٰ بشر المريسي فمنذ أن نشر ذلك «فان إس» تداوله المستشرقون، بل أظهر الاهتمام به مستشرقون كبار بالنسبة لعمر «فان إس» آنذاك، ومن ذلك مثلًا ما كتبه المستشرق المشهور مونتغمري وات (١٩٧٣م) حيث يقول ملخصًا:

(«فان إس» طرح أن بشر المريسي أقرب إلىٰ المأمون من المعتزلة، وأنه ينسب له التأثير علىٰ المأمون لتبني سياسة المحنة، وأن ابن طيفور

وصف المأمون بأنه ضراري بما يعني أنه يرفض مبدأ المعتزلة في القدر، وأن بشر المريسي كذلك)[1].

وهذا شاهد له وزن استثنائي، ذلك أن مونتغمري وات من أعلام المستشرقين، وهو أكبر من «فان إس» بخمس وعشرين عامًا، بما يعني أن «فان إس» في مقام تلاميذه، وكذلك لم يكن مونتغمري وات قادمًا من حقل مختلف، بل تخصصه الدقيق في رسالة الدكتوراه في الأربعينات عن «القدر في صدر الإسلام» واحتلت المعتزلة من دراسته هذه النصيب الأكبر.

ولما بدأ المستشرقون في مشروع تحرير النسخة الثانية من دائرة معارفهم (EI^2) أوكلت مهمة تحرير مادة (المحنة) إلىٰ المستشرق البريطاني «مارتين هندز»، فكتب هندز المادة واستوعب الاتجاهات الحديثة التي طرحها المستشرقون في الستينات والسبعينات والثمانينات حول المحنة، وفي فقرة من أهم العيّنات الدالّة يلخص المستشرق البريطاني مارتين هندز (ت١٩٨٨م) قائلًا:

(العامل الملهم للمحنة ليس بالضرورة أن يكون أتىٰ من جهة المعتزلة، أو أن الهدف الأولي للمحنة هو فرض مبادئ المعتزلة، والحقيقة أن «فان إس» في بحثه «ضرار بن عمرو» لفت الانتباه إلىٰ إشارة ابن طيفور

(١) Watt W. M., *The formative period of islamic thought*, Edinburgh University, 1973, p. 197.

المهمة التي تتضمن: ١- أن الرمز المؤثر حقًا خلف المأمون كان الجهمي الحنفي «بشر المريسي» الذي كان يشارك المعتزلة الاعتقاد بخلق القرآن، لكنه لا يتبنىٰ معهم عقيدة الإرادة الحرة «إنكار القدر» ٢- أن المأمون نفسه ترك القول بالقدر)[١].

هذا النص يتمتع برصيد دلالي مرتفع، فهو خلاصة سجلت في موسوعة المستشرقين التي يحررون فيها نتائجهم ذات الوزن بينهم، وفيها إشارة إلىٰ أولية «فان إس» في هذه الفكرة، وحفاوتهم بتنبيه «فان إس» إلىٰ نص ابن طيفور في تاريخه الذي بنوا عليه إلقاء تبعة المحنة علىٰ المريسي، والنأي بالمعتزلة عن المأمون لأن المأمون تخلىٰ عن القول بالقدر، وبالتالي فليس معتزليًا.

والواقع أن مارتين هندز لما أنهىٰ كتابة هذه المادة وأرسلها لدائرة المعارف توفي عام (١٩٨٨م) ولم تنشر المادة في الدائرة إلا بعد وفاته[٢]، فليست قيمة المادة بالنسبة لبحثنا هنا تاريخ نشرها اللاحق في التسعينات، وإنما قيمتها بالنسبة لبحثنا هنا أنها جاءت في نهاية الثمانينات لتلخص المشهد الاستشراقي تجاه المحنة في الستينات والسبعينات والثمانينات، وخصوصًا أطروحات: سوردل (١٩٦٢م)، وفان إس (١٩٦٧م)، ومونتغمري وات (١٩٧٣م)، وماديلونغ (١٩٧٤م)، ولابيدوس (١٩٧٥م).

---

(١) *EI*², Vol, 7, p. 5.

(٢) Bosworth E., *Martin Hinds 1941-1988*, British Society for Middle Eastern Studies, (Vol. 16, No. 1 (1989), p. 119.

وأما نص ابن طيفور الذي يشيرون إليه فقد اهتم به «فان إس» واستثمر من خلاله موقف ثمامة بن أشرس من المأمون، حيث جاء عند ابن طيفور **(قال ثمامة: إن المأمون عامي لتركه القول بالقدر)**(١)، وفي ذات الموضع من الدراسة اعتبر «فان إس» أن المأمون «ضراري» لا معتزلي طبقًا لابن طيفور، وأنه يشير لنفسه دومًا كمرجئ(٢).

ومما أضرم حوله المستشرقون نيران الشكوك الفروق في روايات المحنة، ومن ذلك مثلًا اختلاف الروايات في عدد الجلدات التي عُذِّب بها الإمام أحمد، والهدف من هذا التشكيك التقليل من البلاء من الذي أصاب الإمام أحمد، وأنه من تضخيم الحنابلة، وهذا التشكيك في فروق الروايات بشكل عام مما ثمّنه المستشرقون لفان إس، واعتبروه رائدًا فيه، كما يقول المستشرق اليهودي نمرود هورفيتز، وهو أستاذ في جامعة بن غوريون في إسرائيل، ومتخصص في الحنبلية:

(الدراسات المعاصرة للمحنة واصلت الاهتمام بالمصادر السنية/ الحنبلية، ووصلت إلىٰ رؤىٰ مهمة فيما يتعلق بهذه المدونات. «فان إس» فحص الأعمال التي صُنِّفت خلال المحنة، وأظهر اختلافات متعددة داخل الرواية السنية/ الحنبلية)(٣).

---

(١) ابن طيفور، كتاب بغداد، تحقيق د.إحسان الثامري، دار صادر، (ص٤٤).

(٢) Van Ess ،*Dirār b. 'Amr und die "Cahmiya". Biographic einer vergessenen Schule*, Der Islam, 44 (1968): p. 34.

(٣) Hurvitz, *Who is the accused? The interrogation of Ahmad Ibn Hanbal*, Al-Qantara 22 (2001): p, 360.

ويتحدث المستشرق الأمريكي مايكل كوبرسون عن اتهام «فان إس» لعائلة الإمام أحمد فيقول:

(سيرة أحمد تم فبركتها لتبرئة الإمام، ومن الصعب أن لا نتفق مع «فان إس» أن كلا الروايتين اللتين كتبتهما عائلة الإمام أظهرت ابن حنبل كأنما يضحي بنفسه، بينما كان في الواقع يتملق الخليفة)[١].

و«فان إس» يركّز الاتهام بشكل خاص علىٰ: حنبل بن إسحاق، وصالح بن أحمد بن حنبل، والواقع أن اتهام فان إس لعائلة الإمام أحمد بن حنبل بأنها تقوم بعمل دعائي إعلامي، ليس مجرد سلوك عرضي، بل هو أداة مفهومية بلغت مستوىٰ التنظير لدىٰ «فان إس» يستعملها في تفسير التاريخ بالتفريق بين «الدعاية» و«العقيدة»[٢].

وهذه الفكرة حول دعوىٰ التضخيم الإعلامي للمحنة لخصها مارتين هندز (ت١٩٨٨م) لاحقًا حيث يقول بشيء من التهكم:

(في الحقيقة أن قصة محنة أحمد بن حنبل علىٰ يد المعتصم تضخمت في السير السنية المتأخرة، فأبو نعيم وابن الجوزي والسبكي وغيرهم استرسلوا في رسم المشهد بلا قيود مستوحين المادة التي وصلتهم من أفراد أسرة أحمد بن حنبل، وأمتعونا بتفصيلات عن شجاعة وصلابة أحمد بن

(١) Cooperson, *Two Abbasid Trials*, Al-Qantara 22, (2001) p. 385.

(٢) Van Ess, *Les Qadarites et la Gailamya de Yazīd III*, Studia Islamica, No. 31 (1970), p.

حنبل في صموده ضد كل محاولات إخضاعه للإقرار بخلق القرآن)[1]

ومما لخّصه مارتين هندز (ت ١٩٨٨م) حول تفاوت الروايات التاريخية ما ذكره في اختلاف عدد الجلدات التي عُذّب بها الإمام أحمد وإبراز المستشرقين للروايات المناوئة التي تقللها كما يقول هندز:

(الجاحظ وهو المعاصر لابن حنبل يخبرنا أنه ضرب فقط ٣٠ جلدة، والمسعودي يعتقد أنها ٣٨ جلدة، بينما يذهب ابن المرتضىٰ إلىٰ أنها ٦٨ جلدة)[2].

ويوجز المستشرق الأمريكي مايكل كوبرسون تطور فكرة اتهام الإمام أحمد بأنه استسلم ويكشف الرمز الغربي في تبني الفكرة، فيقول:

(المعرفة الحديثة، مؤخرًا فقط، وضعت الرواية التقليدية لإطلاق سراح الإمام أحمد موضع المساءلة والتمحيص، فالرواية الحنبلية المبكرة تزعم أن ثبات الإمام أحمد هو الذي انتصر..، ولكن الجاحظ، وهو مصدر معاصر ومناوئ، صرح بشكل قاطع أن ابن حنبل استسلم..، وفي عصرنا هذا فإن فكرة استسلام الإمام أحمد وجدت نصيرًا رصينًا لها في «جوزيف فان إس» الذي يقول عن ابن حنبل أنه «من دون إقرار -بخلق القرآن- لن يدعوه يذهب»)[3].

---

(١) *EI*², Vol, 7, p. 3.

(٢) *Ibid.*

(٣) Cooperson, *Two Abbasid Trials*, Al-Qantara 22, (2001) p, 375; Cooperson, *Classical Arabic Biography*, Cambridge University Press, 2000, p, 125; van Ess, Ibn Kullab und die Mihna, p, 96.

ومن الأمور المكررة لدىٰ المستشرقين لضخ الارتياب برواية أهل السنة للمحنة ما يسمونه (معجزة السراويل)! وهي رواية ضعيفة لم يروها الثقات الذين نقلوا خبر المحنة، ويستخدمها المستشرقون بتهكم، كقول مارتين هندز ملخصًا:

(هذه الرواية للمحنة في المصادر السنية خضعت للتنميق والزخرفة، فعلىٰ سبيل المثال: حين جلد الإمام أحمد وكادت تسقط سراويله كيف رجعت هذه السراويل إلىٰ موضعها بصورة إعجازية، وفي بعض الروايات بيدٍ من ذهب؟!)[1].

والواقع أن هذه الصيغة للرواية انتقدها أهل السنة وبينوا أنها مختلقة مكذوبة، وأول من رأيته يشنع بهذه القصة المختلقة علىٰ أهل السنة هو القاضي عبد الجبار، وأظن المستشرقين تلقوها عنه، كما سيأتي مناقشة ذلك.

وأما لقب (صوفية المعتزلة) الذي وجده «فان إس» في كتاب الناشئ الأكبر (١٩٧١م) فقد استثمره في مواضع كثيرة، ووظفه للتأثير علىٰ القارئ بفرضية عدم صلة المعتزلة ببلاط المأمون ومحنته.

وقد ذكر مرةً أن هذه المدرسة «صوفية المعتزلة» هي تطور لجذور صوفية البصرة التي كان رائدها عمرو بن عبيد[2]، بينما ألقىٰ

---

(١) *EI²*, *vol. 7, p. 3.*

(٢) Van Ess, *Political Ideas in Early Islamic Religious Thought*, British Journal of Middle Eastern Studies, Vol. 28, (2001), p. 162.

في مواضع أخرىٰ من دراساته ظلالًا ماركسية علىٰ هذه الظاهرة المعتزلية، كما في بحثه الذي بعنوان «خطبة المردار» (١٩٨٣م)![١]

وقد اختصر «فان إس» ما في أبحاثه السابقة من استثماره المتكرر لعبارة «صوفية المعتزلة»، بقوله: (المعتزلة نأوا بأنفسهم عن الحكومة، وأخذ العنصر الصوفي في فكرهم ينمو بشكل أقوىٰ، وبلغت هذه الحالة مداها الأقصىٰ مع مجموعة أطلقت عليها بعض المصادر «صوفية المعتزلة»)[٢].

ونص الناشئ الأكبر المقصود هو قوله في شرح مذهب المعتزلة الذين رأو أنه لا يجب نصب إمام، وقالوا: (الأصلح للناس أن لا يتخذوا إمامًا، وإن اتخذوه فالفرض عليهم خلعه متىٰ تعمّد شيئًا من إزالة أحكام الدين، فإن لم يخلع نفسه جاهدوه، وهذا قول «صوفية المعتزلة» الذين يقولون بتحريم المكاسب، منهم: أبو عمران الرقاشي، وفضل الحدثي، وحسين الكوفي)[٣].

ومن أعجب اعتذارات المستشرقين للمعتزلة أن من دخل منهم في امتحان الناس بخلق القرآن إنما كان «يقوم بواجباته الوظيفية» لا

---

(١) Van Ess, *Un sermon du Mu'tazilite Murdār*, Arabica, T. 30, Fasc. 2 (1983), p. 115.

(٢) Van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, trans. Jane Todd, Harvard University press, 2006, p. 148 ff.

(٣) الناشئ الأكبر، مسائل الإمامة، تحقيق فان إس، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، (ص٥٠).

عن دافع عقدي، ثم يتكلفون تلطيف شخصية رأس عصابة المفتشين ابن أبي دؤاد، ويصورونه بأنه شخص ورع وطيب وأنه كان يسعىٰ لتخفيف المحنة علىٰ أهل الحديث! وهذا غاية ما يمكن من التعسف التاريخي، حيث يقول المستشرق السويدي زيترشتين (١٩١٣م) مثلًا عن ابن أبي دؤاد: (ابن أبي دؤاد لعب دورًا هامًا في امتحان أحمد بن حنبل، وعلىٰ الرغم من ذلك فإنه في تنفيذه لالتزاماته أظهر تسامحًا وإنسانية استثنائية في ذلك الوقت)(١)

ومن التصرفات الغريبة لـ «فان إس» في محاولة تنظيف سجل المعتزلة الملطخ تكثيف الضوء علىٰ المقابلة بين منصب يحي بن أكثم السني، ومنصب ابن أبي دؤاد المعتزلي، فبما أن رئيس القضاة في زمن المأمون هو يحيى بن أكثم السني، وأن ابن أبي دؤاد لم يتول نظير هذا المنصب إلا في زمن المعتصم(٢)، والمحنة إنما بدأها المأمون، فهذا يخلي مسؤولية ابن أبي دؤاد! وهذه مجرد مغالطة لتطورات المحنة وتدليس علىٰ معطىٰ تاريخي هام وهو: نكبة يحي بن أكثم وصعود ابن أبي دؤاد في آخر حياة المأمون، وأن المحنة لم تعلن إلا قبيل وفاة المأمون أصلًا، ووصية المأمون لأخيه المعتصم حين حضرته الوفاة بتقريب ابن أبي دؤاد وشتمه

(١) *EI²*, vol. 1, p. 187; *EI2*, vol. 1, p, 271.

(٢) Van Ess, *Ibn Kullab und die Mihna*, Oriens (18-19, 1965-1966), p. 133; van Ess, *Dirär b. 'Amr und die "Cahmiya". Biographie einer vergessenen Schule*, Der Islam, 44 (1968): p. 55.

لابن أكثم في ذات الوصية وتحذيره منه، وأقطع أن «فان إس» يدرك ذلك جيدًا، لكنه يغالط ويماحك لفرك البقع في ثياب المعتزلة، وسنرجئ المناقشة لاحقًا حتىٰ لا ينقطع التسلسل التاريخي في هذا الفصل.

والذي لاحظته شخصيًا أن «فان إس» شديد الحفاوة بمعتزلة البصرة أكثر من معتزلة بغداد، وأظن السبب أنه يراهم أكثر زهدًا، وبالتالي فإن إبرازهم بالشكل الكافي يلمع صورة المعتزلة وأنهم أبعد عن مشاركة السلطة اضطهادها، حتىٰ أنه يعتني بشخصيات لم يكن لها وزن نظري لاحق، كأبي يعقوب الشحام مثلًا، وقيامه برد المظالم(١)، كأنه يريد أن يقول أن هؤلاء دخلوا في السلطة لكن كانوا شرفاء!

وقد استمر «فان إس» علىٰ هذا الرأي يكرره منذ أن بدأه في الستينات حيث قال في محاضراته التي ألقاها نهاية التسعينات، وطبعت لاحقًا في كتاب: (أولئك المتهمون بأنهم المحرضون علىٰ المحنة، وهم تحديدًا علماء الكلام المعتزلة، لم يكونوا المسؤول المباشر عنها، وإنما المبادر لهذه المحنة كان هو الخليفة)(٢).

(١) Van Ess, 'Abu l-Hudhayl in Contact: The Genesis of an Anecdote', in: Michael E. Marmura (ed), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, SUNY Press, 1984, p. 22 ff.

(٢) Van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, trans. Jane Todd, Harvard University press, 2006, p. 5.

وفي السبعينات -أيضًا- نشر المستشرق الألماني ويلفرد ماديلونغ بحثًا صار له حضور بين المتخصصين في دراسة المحنة والمعتزلة، وفكرة البحث هو دراسة مسألة خلق القرآن في حقبة ما قبل المحنة (Pre-mihna) ودرس فيه ماديلونغ القولين ذاتهما: متىٰ نشأ القول بخلق القرآن؟ ومتىٰ نشأ القول بأن القرآن غير مخلوق؟

فبالنسبة للعنصر الأول ردد ماديلونغ المادة المعروفة حول نسبة القول بخلق القرآن لأبي حنيفة والجعد والجهم وغيرهم، وأشار لتفنيد الكوثري لنسبة القول بخلق القرآن لأبي حنيفة[(١)]، وبالنسبة للعنصر الثاني فيرىٰ ماديلونغ أن أول رمز من أهل الحديث صرح حاسمًا بأن القرآن غير مخلوق هو سفيان الثوري، وأن البقية كانوا يقولون: لا مخلوق ولا غير مخلوق، وأن انتشار الجزم القاطع بأن القرآن غير مخلوق لم ينشأ إلا بعد المحنة[(٢)].

لكن ما قيمة بحث ماديلونغ هذا طالما أن المادة العلمية حول القائلين بخلق القرآن قبل نشوء المحنة هي مادة تقليدية مكررة في كتب المقالات والفرق؟ الحقيقة أنه تم لاحقًا استثمار بحث ماديلونغ لتسليط الضوء علىٰ خلق القرآن في «حقبة ما قبل المحنة» بهدف تخفيف الإدانة للمعتزلة، وإظهار أن مسألة خلق القرآن لم

---

(١) Madelung W., *The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran*, in: Orientalia Hispanica, vol. I (1974), p. 510.

(٢) *Ibid.*, p, 519 f.

يبتدعها المعتزلة، وليسوا أصلًا أول من قال بها، فمن المحتمل أن يكون هذا هو منبع أهميته.

لكن يعكر علىٰ ذلك أن المادة التاريخية حول مقولة خلق القرآن في حقبة «ما قبل المحنة» لا جديد فيها البتة حتىٰ بالنسبة للمستشرقين، فإن المبحث رقم (١٢) في دراسة «ضرار بن عمرو» (١٩٦٧-١٩٦٨م) لفان إس عنوانه أصلًا (الجهمية والحنفية أثناء المحنة) كما نص علىٰ هذا العنوان في مطلع الدراسة المذكورة، وابتدأه بالحديث عن الحسن بن زياد اللؤلؤي من أئمة الحنفية وعلاقته بخلق القرآن، ولذلك لم يتضح لي جيدًا سر اهتمام المستشرقين المتخصصين في المحنة ببحث ماديلونغ هذا إلا أن يكون السبب لسانيًا محضًا مرتبطًا بنمط تعامل الفضاء الأنجلوساكسوني مع الدراسات باللغات الأخرىٰ.

وفي السبعينات قام المستشرق الأمريكي أيرا لابيدوس في ورقته الرائجة بتكثيف الضوء علىٰ تسييس محنة الإمام أحمد بالارتكاز إلىٰ عنصر «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» لدىٰ حركات المعارضة للمأمون، والربط بين معارضة أحمد بن حنبل ومعارضة حركة المطوّعة الخراسانية بقيادة الدريوش وسهل بن سلامة[1]، كما يقول لابيدوس:

---

(١) من أجل استيعاب واقع هذه الحركة يمكن مراجعة الفقرة التي خصصها الطبري في تاريخه في أحداث سنة (٢٠١هـ) وموضوعها (ذكر خبر خروج المطوّعة للنكير علىٰ الفساق): الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، (ص٨/ ٥٥١).

(كشفت المحنة أن قيادة المعارضة ضد المأمون جاءت من نفس البيئة الخراسانية التي عارضت المأمون سابقًا في طرقات ودروب بغداد، فمشاركة علماء كثيرين من مرو بقيادة أحمد بن حنبل وأحمد بن نصر في احتجاجات شعبية، وفي حركة «الأمر بالمعروف»؛ تظهر أن التعاليم الدينية للمحدثين، والنشاط السياسي لأهل خراسان، كان جزءًا من حركة واحدة)[1].

وهذه الفكرة وسّعها أيضًا «فان إس» لاحقًا في كتابه عن «تاريخ المعتزلة»، وصور مفهوم «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» باعتباره أصبح له استقلالية سياسية كأنما هو «حكم ذاتي» لتكتلات اجتماعية صغيرة[2].

والحقيقة أن هذه الأطروحة في تسييس المحنة والتي نشرها لابيدوس في منتصف السبعينات تغلغلت بشكل لافت للانتباه في الاستشراق الأنجلوساكسوني، وحصدت اقتباسات مرجعية عالية، ومن المهم التوضيح أنه ليس الجديد في أطروحة لابيدوس هو وضع الخلفيات السياسية للمأمون، فهذه فكرة قديمة أدركتها الكهولة بين المستشرقين ولهث فوقها قرن كامل من الزمن، بل إن «باتون» في القرن التاسع عشر نقل «إجماع المستشرقين» علىٰ

(١) Lpidus, *Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society*, International Journal of Middle East Studies, 6 (1975), p, 382.

(٢) Van Ess, *Une Lecture àrebours de l'histoire du mu'tazilisme*, Paul Geuthner, 1984, p. 127.

تسييس بواعث ودوافع المأمون في إشعال المحنة، حيث يقول باتون عام (١٨٩٧م):

«كل الباحثين الأوروبيين تقريبًا ينسبون للمتوكل بواعث سياسية، كما ينسبون -هذه الدوافع السياسية- أيضًا للمأمون حين دشّن الاضطهاد في المحنة»[١].

ففي هذا الشاهد الثمين والمبكر يصوّر باتون في العام ١٨٩٧م اتفاق المستشرقين علىٰ أن دوافع المأمون لافتتاح المحنة أنها «بواعث سياسية».

وإنما الجديد لدىٰ لابيدوس -فيما أظن- هو غزْل خيط ناظم لحركات المعارضة ضد المأمون وهو مفهوم «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» وجعل منبعه الجغرافي هو خراسان، وإظهار هذه الأحداث الجزئية وكأنها مجرد أوجه لكتلة واحدة، ولا أعرف هل سبق أحد لابيدوس بهذه النظرية الشمولية لتسييس المرحلة.

وثمة ملمح منهجي في أطروحة لابيدوس من المفيد الإشارة إليه، وهو بروز شيء من قاموس العلوم الاجتماعية في لغة البحث خلافًا للأطروحات الاستشراقية التقليدية، ويعود الأمر إلىٰ أن لابيدوس أوصاه أستاذه المستشرق المشهور هاملتون جب بأن يدرس العلوم الاجتماعية في بداية تأهيل لابيدوس، حيث تتلمذ لابيدوس علىٰ هاملتون جب حين كان الأخير قادمًا من أوكسفورد

---

(١) Patton W., *Ahmed Ibn Hanbal and The Mihna*, Brill, 1897, p. 130.

ليحاضر في هارفارد في منتصف الخمسينات، كما شرح ذلك لابيدوس في البرنامج المشهور في معهد الدراسات الدولية (IIS) في جامعة كاليفورنيا-بيركلي «حوار مع التاريخ» والذي يشرف عليه هاري كرايسلر.

وقد توالت الأطروحات الاستشراقية لبعج تسييس المحنة، وسمح المستشرقون لخيالهم الخصب أن يسرح في سينمائيات التسييس، كما ظهر هذا عند مونتغمري وات (١٩٧٣م) وكرون وهندز (١٩٨٦م) وغيرهم.

حسنًا، هذه بعض الشواهد والنماذج لمعالجات المستشرقين لمحنة الإمام أحمد بن حنبل، ولاحظنا في هذه الشواهد كثرة إحالة المستشرقين لـ«فان إس» ومركزيته في هذا الحقل، وكيف أنه سعىٰ لإخلاء عهدة المعتزلة عن عار المحنة، وتقزيم بسالة الإمام أحمد واتهام عائلته بتضخيمها، وتوسع المستشرقين عامةً في تسييس محركات المحنة كما نقل إجماعهم باتون قبل قرن كامل.

وبرغم تركيز المستشرقين في هذه الحقبة علىٰ القدح في رواية أهل السنة لأحداث المحنة بمعارضتها بحكايات المعتزلة والمتشيعة، كالجاحظ والمسعودي وابن المرتضىٰ واليعقوبي، فليس المقصود أن حكاية المعتزلة للمحنة لم تظهر إلا في هذه المرحلة، بل المقصود أنه حصل الانقلاب التفسيري في هذه المرحلة، وإلا فإن إبراز حكاية المعتزلة للمحنة سبق ذلك لدىٰ المستشرقين.

دعنا الآن ننتقل للخطوة التالية، وهي استكشاف النقطة الحدودية التي تم من خلالها تهريب استشراقيات المحنة للفكر العربي، ثم للداخل الصحفي السعودي.

الفصل الثاني

المستورد العربي لاستشراقيات المحنة

مع بداية السبعينات كان المفكر اللبناني المعروف رضوان السيد قد تخرج من أصول الدين في الأزهر ثم ابتعث لدراسة الدكتوراه بجامعة توبنجن بألمانيا في السنوات (١٩٧٣-١٩٧٧م) وكان المشرف علىٰ رسالته هو المستشرق «فان إس» وهناك في السبعينات، في جامعة توبنجن، تعرف رضوان السيد علىٰ كامل تفاصيل هذه الأطروحة الاستشراقية حول المحنة، وقد وافق ذلك أوج الحراك الاستشراقي حول الموضوع.

وتبعًا لذلك صار رضوان السيد فيما بعد يحدّث المثقفين العرب بأطروحة أستاذه «فان إس» في الصوالين والسهرات الثقافية، بل يمكن القول أن رضوان السيد صنع آنذاك آلة دعائية لتعريف العرب بأطروحات أستاذه «فان إس» حول المعتزلة والمحنة، حتىٰ أنه بعد عودته من ألمانيا بسنتين فقط، أي عام (١٩٧٩م)، نشر

بالمشاركة تحقيقًا لكتاب مسائل الخلاف لأبي رشيد المعتزلي، ونوّه في مقدمته بأبحاث أستاذه فان إس عن تاريخ المعتزلة حيث جاء في المقدمة (وقد قام الأستاذ ج. فان إس، الأستاذ بجامعة توبنجن بألمانيا الاتحادية، بدراسات معمّقة في هذا المجال في السنوات الأخيرة)[١]

وممن حدثهم رضوان السيد بذلك مؤرخ الأفكار فهمي جدعان، وهو صديق لرضوان السيد، بل قام رضوان السيد بإطلاع فهمي جدعان علىٰ بعض النصوص التاريخية التي كان يستشهد بها «فان إس» بهدف تبرئة المعتزلة من عار المحنة.

والحقيقة أن فهمي جدعان برغم أنه سبق أن أعد بحوثًا حول المعتزلة وخلق القرآن إلا أنه لم يتنبه لهذه الأطروحة الاستشراقية في تبرئة المعتزلة وتسييس المحنة إلا مؤخرًا، بل إنه في بحوثه السابقة تبنىٰ عكس هذه الرؤية، حيث أن فهمي جدعان أعد أطروحته للدكتوراه في باريس في نهاية الستينيات وكان من ضمن بحثه البحث المتمم للدكتوراه عن (خلق القرآن عند القاضي عبد الجبار من خلال كتابه المغني)[٢] وأكّد فيه الرؤية المشهورة عن

---

(١) مقدمة المحققين في كتاب: أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق رضوان السيد ومعن زيادة، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولىٰ، ١٩٧٩م، (ص٣).

(٢) Jadaane ، *Étude sur la création de la parole divine selon le mu'tazilite 'Abd al-Jabbār à travers son ouvrage Al-mughnī*.

تاريخ المحنة، وكان بحثه الأساس عن (تأثير الرواقية في الفكر الإسلامي)[1]، ثم طبع الكتاب عام ١٩٦٨م.

والمفاجأة أنه بعد سنتين من صدوره، أي في العام ١٩٧٠م نشر المستشرق الفرنسي جورج فاجدا (ت١٩٨١م) مراجعة للكتاب في مجلة تاريخ الأديان، وما الطريف في هذه المراجعة؟ الطريف فيها أن فاجدا انتقد جدعان بعدم الانتباه لدراسات «فان إس»، وذكر فاجدا من دراسات فان إس: (إبستمولوجيا عضد الدين الإيجي) والذي صدر عام ١٩٦٦م، وبحث (ضرار بن عمرو) الذي نشر عام ١٩٦٧م[2].

حسنًا، هاتان الحادثتان، نقْلُ رضوان السيد أفكار أستاذه «فان إس» إلىٰ صديقه فهمي جدعان، ونقد المستشرق فاجدا لجدعان بأنه لم يتنبه لأطروحات فان إس، يمكن القول -في تقديري- أنهما فتحتا عيون فهمي جدعان وحركتا شهيته للاقتراض من هذا البنك الاستشراقي الألماني الذي اسمه «فان إس».

وبعد ذلك، وتحديدًا في عام ١٩٨٦م، ابتُعِث فهمي جدعان لجامعة توبنجن بألمانيا، وتحقق طموحه بالاتصال المباشر بـ«فان إس» والعمل تحته، كما جاء في التعريف بفهمي جدعان: (في عام ١٩٨٦م قضىٰ جدعان فصلًا دراسيًا في جامعة توبنجن، حيث عمل مع

---

(١) Jadaane ، *L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane*.

(٢) Vajda G., *Fehmi Jadaane, L' influence du stoïcisme sur la pensée musulmane*, Revue de L'histoire des Religions, tome 177 no 2 (1970) p. 203

المتخصص الألماني في تاريخ المعتزلة المبكر «فان إس»[(١)].

وفي هذه المرحلة تلقىٰ فهمي جدعان بالإسناد العالي أطروحة «فان إس» حول المعتزلة ومحنة الإمام أحمد، والتي سبق شرح مضامينها فيما سبق.

ثم رجع فهمي جدعان من ألمانيا بعد انتهاء هذه البعثة القصيرة ليبدأ بتلخيص وشرح الأطروحة الاستشراقية حول المعتزلة ومحنة الإمام أحمد، والتي أخذها كفاحًا من فم «فان إس» نفسه، بعد أن كان يسمعها عنه بواسطة، ثم نشر جدعان هذا التلخيص للأطروحة الاستشراقية في كتاب سماه (المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام) نشر عام ١٩٨٩م، ونسب الأفكار الأساسية في البحث لنفسه!.

وقد صرّح جدعان في مقدمة كتابه بالغرض الأساسي من الكتاب، وأنه أمران: تبرئة المعتزلة من عار المحنة، وتسييس محركات المحنة، حيث يقول جدعان عن نفسه في مقدمة الكتاب:

(إنني أسير تمامًا في الاتجاه المعاكس لمجرىٰ التيار وذلك عند أمرين اثنين علىٰ الأقل: الأول: أنني أريد أن أنأىٰ بالمعتزلة نأيًا يشبه أن يكون تامًا عن عملية الامتحان التي نسبت إليهم..، الثاني: أنني أريد أن أنظر في مسألة المحنة لا بما هي قضية كلامية أو اعتقادية خالصة، وإنما

(١) Neuwirth A. & Pflitsch A. (ed), *Crisis and Memory in Islamic Societies*, Ergon, 2001, p. 188.

بما هي حالة تبين صيغة العلاقة بين السلطة والطاعة)[(١)]

ثم ما إن أنهىٰ فهمي جدعان مقدمته هذه حتىٰ ألقىٰ دلاءه في بئر «فان إس» وبدأ يسكب علىٰ القارئ العربي دلوًا دلوًا.

فأما الفكرة الأساسية لـ«فان إس» في تبرئة المعتزلة من عار المحنة، وتحميل تبعتها علىٰ بشر المريسي، فجاء فهمي جدعان ونقلها نصًا متظاهرًا بأنه مبتكر الفكرة فقال:

(وأما المعتزلة فمن الواضح أنه ليس لدينا أي دليل علىٰ أي دور لهم مهم في هذه المسألة في عهد المأمون)[(٢)]، (والحقيقة أن كل القرائن تدل علىٰ أن بشر المريسي هو «شيطان» بدعة القول بخلق القرآن)[(٣)]

وأما استثمار «فان إس» للعبارة التي نقلها «ابن طيفور» والتي فيها ذم ثمامة للمأمون بأنه عامّي لأنه لا يقول بالقدر، فجاء فهمي جدعان وعرض الفكرة ذاتها والنص ذاته بلغة المستكشف الأول! كما يقول جدعان: (أما رأي ثمامة في المأمون فلا يمتنع أن يكون هو الرأي الذي أورده ابن طيفور ...، «إن المأمون عامي لتركه القول بالقدر»)[(٤)].

---

(١) فهمي جدعان، المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، دار الشروق، الطبعة الأولىٰ، ١٩٨٩م، (ص١٢).

(٢) المصدر السابق، (ص٨٥).

(٣) المصدر السابق، (ص٨١).

(٤) المصدر السابق، (ص٦٦).

وهذا عينه تحليل «فان إس» في مقالة ضرار بن عمرو[1]، بل لعل القارئ يتذكر الآن إشادة دائرة المعارف الاستشراقية بهاتين النتيجتين لفان إس حين قال مارتين هندز (ت١٩٨٨م):

(العامل الملهم للمحنة ليس بالضرورة أن يكون أتىٰ من جهة المعتزلة، أو أن الهدف الأولي للمحنة هو فرض مبادئ المعتزلة، والحقيقة أن «فان إس» في بحثه «ضرار بن عمرو» لفت الانتباه إلىٰ إشارة ابن طيفور المهمة التي تتضمن: ١- أن الرمز المؤثر حقًا خلف المأمون كان الجهمي الحنفي «بشر المريسي» الذي كان يشارك المعتزلة الاعتقاد بخلق القرآن، لكنه لا يتبنىٰ معهم عقيدة الإرادة الحرة «إنكار القدر» ٢- أن المأمون نفسه ترك القول بالقدر)[2].

وما اهتم به «فان إس» من أن النقاش بدأ حول (علم الله) وليس عن (القرآن)[3] ذكره فهمي جدعان أيضًا في كتابه المحنة[4]، كما أن ما ذكره المستشرقون من تناقض عدد الروايات في الجلد الذي تعرض له الإمام أحمد بهدف التهوين من البلاء الذي أصابه، وما ذكره «فان إس» من أن عائلة أحمد بن حنبل هي التي قامت بعمل دعائي في تضخيم ما جرىٰ له، كما سبق نقل بعض

(1) Van Ess, *Dirär b. 'Amr und die "Cahmiya"*, p. 34.

(2) *EI*^{2}، Vol. 7, p. 5.

(3) Van Ess, *Dirär b. 'Amr und die "Cahmiya". Biographie einer vergessenen Schule*, Der Islam, 44 (1968): p. 51.

(4) فهمي جدعان، المحنة، مصدر سابق، (ص١٤٧).

نصوصهم، كل ذلك جاء فهمي جدعان ورده بحذافيره حيث يقول جدعان في كتابه:

(ومما هو موضع نظر أيضًا القول في مقدار الضرر الذي ألحق بابن حنبل في المحنة فههنا أيضًا خلاف، إذ يذكر بعضهم أنه ضرب ثمانين سوطًا، ويذكر آخر أنه ضرب ستة وثلاثين، ويورد ثالث ثمانية وثلاثين سوطًا، ويشتط بعضهم فيتكلم علىٰ خمسين ومائة جلاد . . ، وهذه علىٰ كل حال مسألة غير جليلة لكنها تدل بوضوح، ومن جديد، علىٰ أن محنة الإمام أحمد لم تكن جسيمة حقًا، وأن ما جرىٰ له لا يتناسب إطلاقًا مع الضجة التي أثارتها وسائل الاتصال والبث الحنبلية)[1].

وكرر جدعان في كتابه هذه الفكرة التي استعارها من «فان إس» في اتهام عائلة أحمد بن حنبل بعمل إعلامي في تضخيم المحنة، وأن كتاب السير السنّيين وسعوا ذلك بخيالهم لاحقًا، كما يقول جدعان مثلًا: (من الواضح أن أقرباء أحمد بن حنبل، صالح وحنبل علىٰ وجه الخصوص، هم الذين أفاضوا القول في محنة الإمام، وتوسعوا فيها، ثم جاء كتّاب السير الحنابلة بعد ذلك ليفيضوا فيها علىٰ نحو مثير، بل خيالي)[2].

ولاحظ مجددًا كيف يلبس جدعان نظارة المستكشف ويصوغ هذه النتائج بلغة من يخطو الخطوات الأولىٰ في منجم مجهول!

(١) المصدر السابق، (ص١٥٣).

(٢) جدعان، المحنة، مصدر سابق، (ص١٥٢).

وأما ما ذكره فان إس -والمستشرقون من بعده- في سبيل الاعتذار للمعتزلة وابن ابي دؤاد بأنهم كانوا يقومون بمهام عملهم! وإبراز «فان إس» لدور أبي يعقوب الشحام بهدف تلميع المعتزلة، كما سبق نقل نصوصهم، فقد أتىٰ جدعان ونقل الفكرة بعلبتها ذاتها! كما يقول جدعان: (حالات أخرىٰ لمعتزلة واقعيين، عملوا في خدمة السلطان بنزاهة وتجرد، والأرجح أن يكون مبدأ عملهم هو التسليم بالواقع القائم علىٰ علاته، والعمل من أجل أن يكون علىٰ أفضل صورة ممكنة، وهذا بلاشك حال أولئك المعتزلة الذين استخدمتهم الخلافة في الدواوين، وذلك بفضل ما عرف عنهم من تعلق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمثال البارز لحالة هؤلاء أبو يعقوب الشحام)[1]

ومن المحتمل أن يكون جدعان تنبه لأبي يعقوب الشحام عن طريق كتاب «فان إس» عن «إبستمولوجيا الإيجي» (١٩٦٦م)، لأن فاجدا (١٩٧٠م) كان قد انتقد جدعان بعدم الانتباه لهذا الكتاب أثناء نشر جدعان لأطروحته (١٩٦٨م)، كما سبق تفصيل ذلك، وكتاب «فان إس» هذا فصّل فيه بعض أفكار أبي يعقوب الشحام[2]، وفاجدا سبق أصلًا أن نشر مراجعة تثمينية عالية (١٩٦٧م) لكتاب فان إس المذكور[3]، وخصوصًا أيضًا أن «فان

---

(١) المصدر السابق، (ص٢٧٣).

(٢) Van Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-Ici*, Franz Steiner, 1966, P. 192 ff.

(٣) Vajda G., *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-Ici*, by Josef van Ess, Arabica, T. 14, Fasc. 3 (Oct., 1967), pp. 328-330.

إس» يحيل لكتابه هذا في أبحاثه اللاحقة[1].

وأما ثناء المستشرقين علىٰ ابن أبي دؤاد وأنه شخص «ورع» و«أظهر تسامحًا وإنسانية» في امتحان الإمام أحمد كما سبق نقل نصوصهم! فجاء جدعان وأعاد إنتاجه بحروفه، حيث يقول جدعان عن ابن ابي دؤاد: (فهو فقيه حنفي ذو ورع)[2]، ويقول (والمدقق في وقائع المحنة يتبين بوضوح أن ابن أبي دؤاد كان يحاول دومًا التخفيف من حدتها)[3].

وأما تتبع «فان إس» للشخصيات الكلامية المبكرة في كتب التراجم والأدب ونحوها في أبحاثه الكثيرة المتناثرة وعلاقتها بالسلطة العباسية، ومحاولة تلميع المعتزلة إما بنفي صفة الاعتزال عن من ارتبط بالسلطة بحجة أنه ثبت أنه مرجئ مثلًا، أو بإظهار أنهم موظفون ورعون يقومون بمهامهم؛ فقد جاء فهمي جدعان وعقد فصلًا لخص فيه كثيرًا من ذلك، وهو الفصل الأول من كتابه، وقد قال عن وظيفة هذا الفصل:

(فصل أول: يجرد ما لم يتم تجريده من قبل، من أمر المعتزلة في علاقتهم بالخلفاء الذين ارتقوا في كنفهم أو في ملكهم، من أجل التحقق

(١) Van Ess, *Dirär b. 'Amr und die "Cahmiya". Biographie einer vergessenen Schule*, Der Islam, 43 (1967), p. 245.

(٢) جدعان، المحنة، مصدر سابق، (ص٨٩).

(٣) المصدر السابق، (ص١٠١) وصرح في هذا الموضع بمصدرية «زيترشتين» لهذه الفكرة.

من طبيعة هذه العلاقة، وتحقيق دعوىٰ القول إنهم كانوا رجال الخلافة العباسية، أو أنهم لم يكونوا أولئك الرجال بالمرة، أو لم يكونوهم إلا بشكل محدود)[1].

وهذا في الحقيقة هم بحثي طاغٍ في دراسات «فان إس» عن هذه الحقبة منذ ربع قرن قبل ظهور ملخص فهمي جدعان، فعامة دراسات «فان إس» المتناثرة ذات الصلة بالموضوع هي دراسات تراجمية تتبعية لمتكلمي تلك الحقبة المبكرة، ومن ضمن ما يهتم به تلميع المعتزلة بنفي علاقتهم بالسلطة قدر الإمكان كما سبق بيانه، ولكي يطلع القارئ بالعربية علىٰ نموذج لدراسات «فان إس» التراجمية التفصيلية عن شخصيات تلك الحقبة فيمكنه مراجعة بحث له بالعربية بعنوان «معبد الجهني» منشور في مجلة المجمع العلمي الدمشقي[2].

وفي هذا الفصل استعرض فهمي جدعان (١٦) شخصية كلامية وهم: واصل بن عطاء، عمرو بن عبيد، ثمامة بن أشرس، أبو الهذيل العلاف، بشر بن المعتمر، أبو إسحاق النظام، أبو بكر الأصم، هشام الفوطي، أبو موسىٰ المردار، الجاحظ، بشر

---

(١) المصدر السابق، (ص٤٣).

(٢) فان إس، معبد الجهني، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، القسم الأول من البحث: أبريل ١٩٧٨م، المجلد (٥٣) الجزء (٢) (ص٢٧٩)؛ والقسم الثاني من البحث: يوليو ١٩٧٨م، المجلد (٥٣) الجزء (٣) (ص٥٢٧).

المريسي، ابن أبي دؤاد، جعفر بن حرب، جعفر بن مبشر، أبو يعقوب الشحام، أبو يعلىٰ زرقان.

وهذه الشخصيات الست عشرة كلهم بلا استثناء نشر عنهم «فان إس» تفاصيل بحثية مملة مزج فيها أفكارهم الكلامية وعلاقاتهم السياسية منذ الستينات والسبعينات والثمانينات الميلادية، وهؤلاء كلهم بلا استثناء طالعت بعض كلام «فان إس» عنهم في بحوثه التي سبقت الإشارة إليها، ومنها: ابن كلاب والمحنة (١٩٦٥م)(١)، ضرار بن عمرو والجهمية (١٩٦٧م)(٢)، خطبة المردار (١٩٨٣م)(٣)، أبو الهذيل (١٩٨٤م)(٤) تاريخ المعتزلة (١٩٨٤م)(٥)، ونحوها مما سبقت الإشارة إلي.

ومن أوسع هذه الأبحاث من حيث كمية التفاصيل هو بحثه عن «ضرار» وأود التنويه مجددًا أن «فان إس» لديه مشكلة في اختيار العناوين لأبحاثه، فهو يضع لبحثه عنوانًا باسم أحد

---

(١) Van Ess, *Ibn Kullab und die Mihna*, Oriens 18-19, 1965-1966.

(٢) Van Ess, *Dirär b. 'Amr und die "Cahmiya". Biographie einer vergessenen Schule*, Der Islam, 43 (1967): 241-279; 44 (1968): 1-70.

(٣) Van Ess, *Un sermon du Mu'tazilite Murdar*, Arabica, T. 30, Fasc. 2 (1983), pp. 111-124.

(٤) Van Ess, Abu l-Hudhayl in Contact: The Genesis of an Anecdote, in: Michael E. Marmura (ed), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George* F. Hourani, SUNY Press, 1984, p. 22 ff.

(٥) Van Ess, *Une Lecture àrebours de l'histoire du mu'tazilisme*, Paul Geuthner, 1984.

الشخصيات ولكنه يدرج تفاصيل ترجمية كثيرة لغير الشخصية التي في العنوان، ولا أدري لماذا يستخدم هذه الطريقة الغريبة؟ ويشبه أن يكون الأمر هو مجرد عنوان «إجرائي» فقط لينشر تحته حصيلة المعلومات التي جمعها كل مرحلة.

والمراد أن هؤلاء الست عشرة شخصية كلهم التقط فهمي جدعان التفسيرات والشواهد الترجمية الأساسية عنهم من دراسات «فان إس» المشار إليها، وبطبيعة الحال لا يمكننا أن نضرب مثالًا لكل الشخصيات الكلامية التي بحثها «فان إس» ولخصها فهمي جدعان في هذا الفصل، فيمكن للقارئ أن يأخذ عينة فقط بمراجعة بحث ضرار بن عمرو لفان إس ويقارنه بالفصل الأول من كتاب فهمي جدعان ليرىٰ كيف اجتاح جدعان الأفكار والشواهد التاريخية الرئيسية عن الشخصيات الكلامية لهذه الحقبة من بحوث «فان إس».

وأما اهتمام فان إس بإبراز أن يحي بن أكثم السني هو رئيس القضاة عند المأمون، وأن ابن أبي دؤاد المعتزلي لم يتول رئاسة القضاة إلا في عهد المعتصم، فقد جاء فهمي جدعان ولخصها أيضًا بشواهدها التاريخية كما يقول جدعان:

(وأما رجل المأمون الأول فقد كان يحيىٰ بن أكثم، قاضي قضاته ...، وجميع المؤرخين يتفقون علىٰ أن دور ابن أبي دؤاد في المحنة يبدأ مع تقلده منصب قاضي القضاة في عهد المعتصم)، (ومعنىٰ ذلك أن كل ما

يقال عن علاقة ابن أبي دؤاد بالمحنة التي اصطنعها المأمون ينبغي أن يرد جملةً وتفصيلًا)[١].

والصانع الألماني الأول لهذه المغالطة وهو «فان إس» أجزم قطعًا أنه يدرك وجه التلاعب فيها، ولست متأكدًا هل يدرك ذلك المستورد العربي فهمي جدعان أم لا؟ لكن دعنا نرجئ المناقشة للفصل المكرس للمناقشات كما اتفقنا.

وأما إبراز «فان إس» لمصطلح «صوفية المعتزلة» ومركزة حضوره لبث الإيحاء بعدم علاقة المعتزلة بالسلطة المستبدة فقد كرره فهمي جدعان كقوله مثلًا (ومن المؤكد أنه كان من «صوفية المعتزلة» الذين كانت الهوة بينهم وبين السلطان سحيقة جدًا)[٢].

وقد كان «فان إس» يرىٰ في قول صوفية المعتزلة في «رفض وجوب الإمامة» نظيرًا لفكرة «الأناركية» في الفلسفة السياسية (مجتمعات اللادولة) حتىٰ أن المستشرقة باتريشا كرون أظهرت الاهتمام باستنتاج «فان إس» هذا ونوّهت به وفخّمت شأنه ووسعته[٣]، وجاء جدعان وكرر نفس الاستنتاج من قول صوفية المعتزلة، ولكن -طبعًا- دون الإحالة لصاحب الفكرة[٤].

---

(١) جدعان، المحنة، (ص٨٩-٩٠).

(٢) المصدر السابق، (ص٢٧٢)، وانظر تكرار استخدام جدعان لمصطلح «صوفية المعتزلة» في مواضع أخرىٰ من كتابه: ص ٢٦٩، ٢٧٠.

(٣) Crone P., *Ninth-Century Muslim Anarchists*, Past and Present, No. 167 (2000), p. 4 ff.

(٤) جدعان، المحنة، (ص٢٦٩).

وأما بحث ماديلونغ (١٩٧٤م) الذي سلط الضوء فيه علىٰ القائلين بخلق القرآن في حقبة ما قبل المحنة (pre-mihna) فقد مضغه جدعان في كتابه (١٩٨٩م) وقال عن نفسه (لقد أبانت لنا مواضع سابقة من هذا البحث عن أن القول بخلق القرآن لم يكن هو ما يميز المعتزلة عند نهاية القرن الثاني/الثالث، وأن المعتزلة لم يبتدعوا القول بخلق القرآن)[١]

وأما بحث لابيدوس (١٩٧٥م) عن الربط بين معارضة ابن حنبل، وبين حركة المطوِّعة الخراسانية بقيادة الدريوش وسهل بن سلامة، تحت راية «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، كما سبق نقل نصه، وما ذكره «فان إس» (١٩٨٤م) من أن (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) صار يوفر لحركات المعارضة أداة سياسية أقرب للحكم الذاتي[٢]؛ فقد أعاد فهمي جدعان إنتاج ذلك كله في التفسير السياسي للمحنة (١٩٨٩م) حيث يقول:

(ينبغي أن ننظر بجدية قصوىٰ إلىٰ الخطر المتعاظم لأهل الحديث والسنة منذ مطلع القرن الثاني. . ، كما أن علينا أن نربط بهذا التيار حركة «المطوعة» التي أخذت علىٰ عاتقها منذ السنوات الأولىٰ لخلافة المأمون أن تقف في وجه الفساد، وأن تجعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مسوغ وجودها الأساسي)[٣].

---

(١) المصدر السابق، (ص٢٣٩) وقد صرح جدعان بإطراء بحث ماديلونغ في (ص٢٠).

(٢) Van Ess, *Une Lecture àrebours de l'histoire du mu'tazilisme*, Paul Geuthner, 1984, p. 127.

(٣) جدعان، المحنة، (ص٢٨٠-٢٨٩).

وهكذا يقول جدعان عن المحتوىٰ السياسي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: (ولم يكن «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» بالأداة الحيادية، فخطورته الكبرىٰ تكمن في أنه يحوّل الديني إلىٰ سياسي، وبسبب ما يقوم عليه الأمر بالمعروف من إثبات سلطنة وولاية علىٰ المحكوم عليه)[1].

وهكذا يسير فهمي جدعان صفحة صفحة يلخص من أبحاث «فان إس» وبعض من أعقبه من المستشرقين، ويضيف لها بعض الشروحات والنقول، ثم وبكل برودة قلم يصف فهمي جدعان عمله هذا بأنه ابتكار وابتداع لم يسبقه إليه أحد! كما يقول جدعان (وقد أفصحت مرة واحدة تقريبًا عن المقاصد البعيدة لهذا النظر «الابتداعي» في محنة خلق القرآن)[2]، ووصف نفسه بقوله: (إنني أسير تمامًا في الاتجاه المعاكس لمجرىٰ التيار)[3].

بل لقد رأىٰ جدعان في نفسه بعد هذا التلخيص منخفض الكلفة صاحب مذهب جديد في العلم! كما يقول عن نفسه: (وغاية مطمح البصر والنفس بعد ذلك كله، أن يكون هذا الذي بذلته من وسع. . ، مذهبًا جديدًا في النظر إلىٰ مادة التراث)[4].

بكل صراحة لقد شعرت بالحرج وأنا أقرأ هذا التمدّح والتزيّد

---

(١) المصدر السابق، (ص٣٣١).

(٢) المصدر السابق، (ص١٤).

(٣) المصدر السابق، (ص١٢).

(٤) المصدر السابق (ص٤٤).

ووصف المؤلف لتلخيصه بأنه ابتكار لم يسبقه إليه أحد، وأنه مذهب جديد! كيف ينظر المرء لنفسه بالاحترام وهو يعلم أنه قد سطا علىٰ أبحاث الآخرين، ووصف نفسه بأنه مكتشفها الأول؟ حتىٰ لو كان القارئ المفترَض لم يطلع علىٰ عملية السطو لأنها تمت بعيدًا عنه في أحد ليالي توبنجن فأين احترام المرء لنفسه؟

حسنًا، هاهنا سؤال منهجي يجب طرحه: هل غيّب فهمي جدعان ذكر «فان إس» في كتابه البتة؟ أم صرح بوضوح بأنه نقل عنه فكرته وشواهده التاريخية؟ أم سلك جدعان طريقًا ثالثًا ياترىٰ؟

الحقيقة أن فهمي جدعان استعمل استراتيجية شائعة لدىٰ محترفي السطو علىٰ الأبحاث، وهو شكر المسروق منه في غير موضع السرقة، بمعنىٰ الثناء علىٰ المسروق منه بشأن فكرة أو معلومة ليست هي الفكرة أو المعلومة المسروقة، فبذلك يظهر أمام المسروق منه أنه شكره ولم يجحده، وبنفس الوقت يظهر أمام القارئ أنه صاحب الفكرة أو المعلومة المسروقة، هذه استراتيجية يسير عليها بعض المؤلفين، وقد طبقها فهمي جدعان في كتابه هذا.

ففي مقدمة الكتاب صرح فهمي جدعان بشكر «فان إس» ولكن ليتأمل القارئ طريقة ونمط شكر جدعان له: (ومع أن الأسباب في إعداد هذا البحث وإنجازه قد تعددت، إلا أنه يدين بفضل خاص للصديق العزيز الأستاذ «يوسف فان إس» الذي أفرغ الوسع في تيسير إقامتي وعملي بمدينة توبنجن وجامعتها، وقد كان لملاحظات الصديق «فان إس»

ولما زودني به من مصادر ونصوص، يدٌ طيبة في شد أزر هذا البحث)[1].

فماذا يفهم القارئ من هذا الشكر؟ يفهم منه أن فان إس قدم خدمات اجتماعية في الفندق والجامعة، وأعطىٰ جدعان بعض الكتب! ويستحيل أن يفهم القارئ من هذا الشكر أن الكتاب بقضه وقضيضه هو تلخيص وشرح لأبحاث فان إس عن المعتزلة والمحنة! ولذلك فإن كل المثقفين المحليين الذين أعرفهم والذين قرؤوا كتاب جدعان لم يخطر ببالهم أن جدعان يقصد بهذا الشكر كشف مصدره في فكرة الكتاب وشواهده التاريخية.

وهكذا أيضًا أثنىٰ جدعان ثناءً عامًا علىٰ كتب وأبحاث «فان إس» في مطلع الكتاب حيث يقول: (أما أعمال «يوسف فان إس» فإنها زاخرة بقضايا علم الكلام، وهي عمدة في أصالتها ونفاذها)[2].

ولكن جدعان بهذا الشكر العام لـ«فان إس» يظهر أمام فان إس وكأنه لم يجحده حقه، ويظهر أمام القراء وكأنه صاحب الفكرة، وهذا بفضل استراتيجية «شكر المسروق منه في غير موضع السرقة».

وهذا الأسلوب -أعني شكر المسروق منه في غير موضع السرقة- هو كما سبقت الإشارة أسلوب شائع بين المتخصصين في تلخيص أبحاث الآخرين، ويستفيدون به فائدة مزدوجة: أن يضعوا

---

(١) المصدر السابق (ص٦).

(٢) المصدر السابق، (ص١٢).

في فم المؤلف المسروق منه لعاعة ثناء يسكتوه بها، ويوهمون القراء بأن المادة المسروقة مادتهم.

والحقيقة أن هذه الحيلة الطريفة تقبّلها «فان إس» بإغضاء المبشّر، فإنه لما رأىٰ هذا الإطراء الذي سكبه جدعان موجّهًا له، فتح هامشًا في موسوعته وقابل الثناء بالثناء(١).

ومن المفهوم جدًا أن يسكت «فان إس» عن هذا الاجتياح الجدعاني لأبحاثه في المحنة، ذلك أن المعهود عن المستشرقين أنهم يفرّقون بين (المنافس) و(وكيل التوزيع)، فالمنافس هو زميلهم المستشرق الذي يزاحمهم علىٰ الحضور في الداخل الغربي، فلذلك لا يرضىٰ المستشرق أن يقوم مستشرق آخر بأخذ فكرته دون عزو، وأما العرب فالمستشرقون يتعاملون معهم باعتبارهم (وكلاء توزيع) خارجيين، لذلك لا يزعجهم أن يأخذ أحد العرب أفكارهم ويروجها حتىٰ ولو لم ينسبها لهم، بل ربما فرحوا بذلك وعدّوه نجاحًا في اختراق أفكارهم لعالم الإسلام ونظروا إليه ببريق عيون المبشّر.

ولكن قد يقول قائل إنه من المحتمل أن يكون فهمي جدعان من الاتجاه البحثي المتسامح في ذكر المصادر والموارد، وأنه يرىٰ أن الشكر المجمل لفان إس كافٍ في بيان مصدريته الكاملة، وهذا سؤال موضوعي أيضًا، ولكي نجيب عنه دعنا ننتقل للمشهد التالي

---

(١) Van Ess, *TG*, p, 3:446.

بعد صدور الكتاب وكيف تعامل فهمي جدعان مع من نقل من كتابه وشكره.

بعد صدور هذا الكتاب المقرصن لفهمي جدعان بسنيات، قام محمد عابد الجابري عام (١٩٩٥م) وكتب سلسلة مقالات في صحيفة الشرق الأوسط عن (محنة أحمد بن حنبل)، وأشار فيها إلىٰ أنه سيأخذ من النصوص التاريخية التي جمعها جدعان في كتابه وسيقدم تحليلات سياسية إضافية لدوافع المحنة، وكما هو معروف جمع الجابري مقالاته هذه إلىٰ مقالات أخرىٰ وأودعها كتابه (المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد)، حيث يقول الجابري مبينًا مصدره وهدفه:

(أما نحن الذين استفدنا من دراسة الصديق فهمي جدعان، وبكيفية خاصة من النصوص الكثيرة والمفيدة التي حشدها في كتابه، فإننا لا نريد أن نكرر ما حققه . . ، وإنما نريد تفسير هذه المحنة بما يجعلها معقولة بالكشف عن أسبابها وتعرية ملابساتها)[١].

حسنًا، لنسجل الآن أن الجابري يعترف بكل وضوح أنه سينقل النصوص التاريخية من كتاب جدعان، ولم يتستر علىٰ مصدره الذي نقل عنه، ويريد فقط أن يضيف المزيد من التفسيرات السياسية للحادثة.

---

(١) الجابري، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٥م، (ص٨٩).

فماذا صنع فهمي جدعان؟ لقد طار صواب جدعان، وأطلق عبارات نارية، واعتبر هذه سرقة صلعاء، ودعا لقيام هيئة تحكيم فكرية عربية للنظر في مظلمته التاريخية! ففي حوار أجرته صحيفة الشرق الأوسط في ذات اللحظة الزمنية يقول فهمي جدعان:

(حين اطلعت علىٰ مقالات صديقي الجابري؛ شعرت بخيبة أمل كبيرة، وبدهشة هي أقرب للذهول، فأنا لم آلف من قبل في الدوائر العلمية الجادة، باحثًا علميًا يسوق بكافة التفاصيل نتائج عمل ضخم قام به باحث غيره، دون أن يشير إليه إلا إشارة عابرة، يزعم فيها مع ذلك أنه يقصد إلىٰ شيء آخر، برغم أن ذلك الباحث الآخر قد غرق من قمة رأسه إلىٰ أخمص قدميه في تمحيص القصد نفسه . . ، لقد ساق الجابري وقائع المحنة وجملة متعلقاتها التاريخة من الكتاب نفسه حذو النعل بالنعل. . ، ونسب إلىٰ نفسه أنه ينشد البحث عن المعقولية السياسية للواقعة، وكأن الكتاب كله لم يكن جريًا وراء هذه المعقولية السياسية! وأنا أدع أمر هذا الجانب للنقاد المحترفين، لكي يتبينوا ببداهة مطلقة أن المعقولية السياسية التي اعتقد الجابري أنه عثر عليها وحده؛ ماثلة بجلاء كامل في فصول الكتاب. . ، أجدني مضطرًا إلىٰ القول أن القسم الخاص بمحنة أحمد بن حنبل من مقالات الصديق الجابري ليس إلا تلاخيص وحواشي علىٰ كتاب المحنة)[1].

---

(١) حوار مع فهمي جدعان، صحيفة الشرق الأوسط، العدد (٥٩٤٦)، ١٠/٣/١٩٩٥م، نص الحوار معاد نشره في كتاب: علي العميم، العلمانية والممانعة الإسلامية، دار الساقي، ١٩٩٩م، (ص١٢٥).

في هذه اللطمية التراجيدية يقول جدعان أن إشارة الجابري إليه لا تكفي مادام أن مقالات الجابري عن المحنة هي تلاخيص وحواشي علىٰ كتاب جدعان!

ولكن ما الذي صنعه الجابري مع كتاب جدعان، ولم يصنعه جدعان مع أبحاث فان إس؟! ليس في واقعتين مختلفتين، بل في ذات الواقعة، استعمل جدعان ضد الجابري أغلظ الشروط الأكاديمية في العزو البحثي، واستعمل لنفسه في علاقته بـ«فان إس» أيسر الشروط الصحفية في التغاضي عن مصدر المعلومة!

حسنًا، دعنا ننزع التقابل هاهنا بين (الجابري-جدعان) ونضع التقابل بين (جدعان-فان إس) فلن يختلف شيء، وهذه البكائية الملحمية المتفجعة ذاتها التي وجهها جدعان للجابري نستطيع أن نوجهها هي ذاتها تمامًا إلىٰ جدعان، فنقول له نظير ما قاله للجابري:

إننا لم نألف في الدوائر العلمية الجادة أن يأتي فهمي جدعان ويسوق بكافة التفاصيل نتائج عمل ضخم قام به «فان إس» دون أن يشير إليه إلا إشارة عابرة، ويزعم جدعان أنه يقصد إلىٰ تحقيق شيء آخر برغم أن «فان إس» غارق من قمة رأسه إلىٰ أخمص قدميه في تحصيل القصد نفسه! لقد ساق جدعان وقائع المحنة ومتعلقاتها التاريخية من أبحاث «فان إس» نفسه حذو النعل بالنعل! وليس كتاب جدعان إلا تلاخيص وحواشي علىٰ كتاب فان إس.

هل لاحظت أنه تغير شيء؟! أبدًا، نفس ما قاله جدعان

للجابري، يمكن أن يقال لجدعان بالنسبة لأبحاث فان إس، بل إن ما صنعه الجابري من الاعتراف الصريح بمصدرية جدعان في المادة التاريخية، أحسن بكثير من إشارة جدعان لفان إس حول تيسير الإقامة في توبنجن!

وحينما قرأت حوار جدعان هذا المنشور في صحيفة الشرق الأوسط (١٩٩٥م) والمعاد نشره في كتاب العلمانية للعميم؛ وجدت جدعان في سياق تبجيل وإطراء كتابه يتمدح بأن المستشرقين قدموا عروضًا لكتابه في مجلاتهم كما يقول جدعان في حواره المشار إليه:

(فقد وجد كتاب المحنة طريقه إلىٰ المكتبات الكبرىٰ، وظهرت له مراجعات باللغات الأوروبية، وقدّم دانييل جيماريه عرضًا وتحليلًا طويلين له في الحولية الفرنسية «المجلة النقدية للدراسات الإسلامية»)[1].

والحقيقة أنني حين قرأت هذه المعلومة قلت في نفسي: ربما أن جيماريه رأىٰ في الكتاب ما لم أره؟ لكن جيماريه ليس أجنبيًا عن هذا الحقل فهو متخصص في علم الكلام، فهل يعقل أن يكون جيماريه لم يتنبه للمورد الذي ابتلع منه جدعان المادة؟

فقررت العودة لمراجعة جيماريه لكتاب المحنة في المجلة المذكورة، ولما قرأتها كم تفاجأت إذ وجدت جيماريه يقول: **(ولكن هذه أيضًا، كما نعرف، هي وجهة نظر «فان إس» في كتابه عن تاريخ**

---

(١) المصدر السابق، (ص١٢٤).

المعتزلة المنشور عام ١٩٨٤م باريس)[1]. فهذه هي المراجعة التي يتزيّد بها جدعان، وهي ذاتها تكشف أن كتابه يعيد تصنيع أطروحة «فان إس»!

قبل أن ننتقل عن هذه المرحلة لعل القارئ يتذكر أن رضوان السيد، تلميذ فان إس، وصديق فهمي جدعان، كان هو من شرح لصديقه جدعان فكرة «فان إس» في تبرئة المعتزلة من عار المحنة، فماذا كان موقف رضوان السيد بعد صدور كتاب جدعان الذي اختلس فكرة الأستاذ؟

الحقيقة أن رضوان السيد أثنىٰ علىٰ جهد صاحبه فهمي جدعان، بحسب موجبات الصداقة طبعًا، لكنه ما استطاع أن يسكت عن تكرار الإشارة -في بداية كلامه وخاتمته- إلىٰ أن هذه الفكرة هي فكرة أستاذه «فان إس»! حيث يقول رضوان السيد عندما سئل عن كتاب جدعان في حوار صحفي معه:

(فهمي جدعان بعمله الدؤوب، وطوال عدة سنوات، وبجهده الخاص، وبمناقشاته الكثيرة مع أستاذي «فان إس»، الذي أصدر أيضًا عملًا يعنىٰ بمحيط المحنة، استطاع أن ينجز بقدرته التركيبية والتحليلية، كتابًا مقنعًا، يهدم عدة مسلمات، فأثبت أن المعتزلة لم يكونوا مجمعين علىٰ مسألة خلق القرآن، وأن منهم فئات كثيرة كانت ضد المأمون، وهذا

(١) Gimaret D., *F. Gadán: al-Mihna, Baht fi gadaliyyat al-dini wal-siyási fi l-Islám*, Bulletin Critique des Annales Islamologiques 8 (1991), p. 87.

يعني أنهم لم يكونوا مسؤولين عن المحنة، وبرأيي أن أستاذي «فان إس» أثبت الشيء نفسه)[1].

حسنًا، فهمنا من رضوان السيد أن جدعان له جهد رائع، لكن الفكرة هي من كتب «فان إس»، ومن مناقشة «فان إس» نفسه مشافهة! إذن يبدو أن الجهد الرائع المقصود هو جهد التلخيص والشرح.

والحقيقة أن هناك عنصر كاشف في كتاب المحنة لجدعان، لو تأمله القارئ لأدرك فورًا إشكالية علاقة المؤلف بالكتاب، فالمصادر التاريخية والكلامية التي اعتمد عليها فان إس في جمع المادة حول المعتزلة لم يكن لجدعان صلة بها في كل كتبه، سواءً التي سبقت كتاب المحنة مثل كتب «أسس التقدم» أو التي لحقته مثل كتاب «الماضي في الحاضر» و«الطريق إلىٰ المستقبل» و«الخلاص النهائي»، ونحوها، فكل كتب جدعان يعتمد فيها علىٰ مصادر محدودة ومشهورة، ولا يعرف له في كتبه خروج غريب عن المشهور في التحليلات أو في مصادر البحث، فالقارئ المدقق يتساءل فورًا لماذا كتاب المحنة بالذات ذو طبيعة مختلفة وفيه مصادر وتحليلات غريبة؟! وهذا بخلاف «فان إس» فإنه منذ الستينات وإلىٰ البارحة وهو يكرر الدوران حول مصادره هذه وأي

(١) حوار مع رضوان السيد في صحيفة الشرق الأوسط العدد (٥٩٨٨) بتاريخ ٢١ أبريل ١٩٩٥م، ونص الحوار معاد نشره في كتاب: علي العميم، العلمانية والممانعة الإسلامية، دار الساقي، ١٩٩٩م، (ص١٦٧).

مصدر في تلك الحقبة التاريخية.

بعد هذا التطواف بلغنا الآن السؤال الأخير في هذه القصة: كيف وصلت استشراقيات المحنة إلىٰ الداخل المحلي؟

يعرف الراصد لتاريخ الفكر المحلي أن المجتمع السعودي مر بتحولات فكرية مرتبطة بأحداث الجهاد الأفغاني، ثم حرب الخليج الثانية، ثم الظروف العالمية للحرب علىٰ الإرهاب بعد أحداث أيلول، وفي لحظات الظروف الصعبة وقع الانفتاح المفاجئ علىٰ تركة المدرسة الحداثية في تأويل التراث، إذ هي تقدم مسوغات للتنصل من التراث باسم التراث، ولاحظ المجتمع المحلي حينها صعود ظاهرة شبابية جديدة ذات خلفية إسلامية سابقة تكتب في قضايا التراث بطريقة الحداثيين العرب، متأثرة بكتابات الجابري وفهمي جدعان ونحوهم، دون استيعاب بمواردها الاستشراقية.

وسأذكر نموذجًا محليًا علىٰ الانفعال والتأثر بكتاب المحنة لجدعان، حيث يقول أحد الصحفيين السعوديين في صحيفة الرياض في العام ٢٠٠٣م:

(وبعدها بأيام -في صيف ١٩٩٤م- كنت أتجول في مكتبة العبيكان، فلفت انتباهي كميات كبيرة من كتاب «المحنة» للمفكر الفلسطيني فهمي جدعان، كان الكتاب لي انعطافة جديدة، أدركت وقتها أنني أدخل طورًا آخر)[1].

(١) جريدة الرياض، ٢٤/٧/٢٠٠٣م.

وفي وسيلة إعلامية أخرىٰ يشرح نفس الكاتب ذات الحادثة، ولكن بتفصيل أكثر، وبقالب بلاغي جيد، يصور الأحاسيس الداخلية لهذا الانقلاب بسبب مثل هذه الكتب ويهمنا كراصدين لهذه التحولات، حيث يقول ذات الكاتب:

(قمت بزيارة مكتبة العبيكان في مركزها الرئيسي علىٰ طريق الملك فهد في الرياض، فلاح لي من بين الكتب المعروضة عند مدخل المكتبة كتاب «المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام» للمفكر الأردني فهمي جدعان، تصفحت الكتاب بشكل سريع فقررت أن أشتريه، وقضيت يومين أقرأ الكتاب في منزل صغير كنت قد استأجرته حديثًا بهوطان جنوب شرق بريدة. كان ذلك الكتاب أكبر انقلاب حدث في حياتي، لقد أحدث زلزالًا هزني من الأعماق، وبقيت أفكاره تُعملُ أثرها لفترة طويلة. في ذلك العام قرأت كتبًا أخرىٰ للجابري ولغيره، ولكن التأثير الأكبر كان لكتاب المحنة، في أكثر من اجتماع مع زملائي وأصدقائي في العامين ١٤١٥-١٤١٦هـ كنت ألمح كثيرًا إلىٰ تلك الأفكار بطريقة غير مباشرة، كنت أكشف عنها بشكل تدريجي، وحينما ألامس تخوم المنطقة المحرمة كان صديق لي يشير إلي أو يقرصني بيده ليحثني علىٰ التوقف، كان خائفًا من ردة الفعل أو من عبارة تنقل علىٰ غير وجهها وأدفع ثمنها غاليًا)[1].

وربما لاحظ القارئ أنني أغفلت اسم الكاتب، وهذا مقصود فعلًا، لأن الهدف هاهنا لا يتعلق بشخص الكاتب، وإنما حاجتنا

---

(١) رحلتي مع الكتاب، ٢، صحيفة عاجل.

لشواهد فعلية محسوسة نتتبع من خلالها رحلة استشراقيات المحنة من توبنجن إلىٰ أرياف نجد، عبر الوسيط الحداثي العربي.

وقد وصلنا الآن إلىٰ نهاية هذه القصة لاستشراقيات المحنة، منذ باتون، ومرورًا بالمفبرك الأكبر «فان إس»، والمستورد العربي فهمي جدعان، وانتهاء بالمستهلك النهائي في الصحافة السعودية.

والغاية الأساسية من هذا الاستعراض هو التتبع التاريخي وفهم نمط هجرة الأفكار الاستشراقية في علب حداثية عربية وطريقة تناولها والتهامها محليًا، وها أنت -رحمك الله- قد رأيت أننا ما إن هززنا حقائب الحداثيين حتىٰ تناثرت علينا من باطنها غليونات المستشرقين.

وأما المناقشة الموضوعية لهذه المضامين فليست غرضنا الأساس هنا، وإنما هدفنا رصد علاقات الاستمداد بين الحداثيين العرب والمستشرقين، ولكننا مع ذلك نحتاج فعلًا أن نسلط بعض الضوء علىٰ الثغرات والتصدعات العلمية في هذه الأطروحة، وهذا ما سنتعرض له في الفصل القادم المكرس للمناقشات بإذن الله.

الفصل الثالث

ثغرات استشراقيات المحنة

يبدو أنه من غير الممكن هاهنا أن نعقّب علىٰ كل ما ذكره المستشرقون وشراحهم العرب بشأن تاريخ محنة الإمام أحمد بن حنبل، ولكننا سنضع علىٰ المشرحة بعض العظام الهشة في هذه الأطروحة التي تكشف أنها أطروحة غير قادرة علىٰ الجري في مضمار العلم، وسنرتب المناقشة في هذا الفصل طبقًا للأركان الثلاثة للأطروحة الفانسية وذيولها الاستشراقية: تبرئة المعتزلة من عار المحنة، وتقزيم بسالة الإمام أحمد، وتسييس محركات المحنة.

- المرافعة عن المعتزلة بروح حقبة معاكسة:

نواة الخلل لدىٰ المستشرقين في محاولتهم تبرئة المعتزلة من مسؤولية المحنة أن المستشرقين وشراحهم العرب فكروا بطريقة مقلوبة، فهم فكروا في مرحلة تاريخية بمزاج مرحلة تاريخية أخرىٰ،

ذلك أن «فان إس» ومن تبعه من المستشرقين وشراحهم العرب تشكّل وعيهم وتكونت معاييرهم في هذا العصر الليبرالي الذي أصبح فيه فرض العقيدة بالقوة مستبشع، ولذلك حاولوا النأي بالمعتزلة عن المشاركة في الامتحان بخلق القرآن.

وهل يعنينا نحن أن يكون المعتزلة شاركوا في مؤسسة المحنة أم لم يشاركوا؟ لا، قطعًا، فالذي يعنينا فقط هو أن نثبت الواقع التاريخي كما وقع، لا كما نحب أن يكون قد وقع، وأما مسألة ضلال عقيدة المعتزلة فهي مسألة منفصلة عن كونهم شاركوا في المحنة أم لم يشاركوا، فالخوارج مثلًا هم طائفة ضالة بالنصوص الشرعية الثابتة فيهم، وهم لم يشاركوا في المحنة، ولذلك فنحن غير متلهفين أصلًا لإثبات ضلوع المعتزلة في مؤامرة المحنة، لأن الخلل في عقيدة المعتزلة مرتبط بالمناقشة الموضوعية لأفكارهم التي قدم أهل السنة فيها دراسات رصينة مبكرة.

حسنًا، إذا كان لا يعنينا أن نثبت ولا أن ننفي ركوب المعتزلة لجهاز المحنة، وإنما يعنينا فقط أن نثبت الواقع التاريخي كما وقع، فما هو الذي وقع فعلًا؟ وما مدىٰ دقة الأطروحة الاستشراقية وشرحها العربي في تبرئة المعتزلة من عار المحنة؟

الحقيقة أن المعتزلة أصلًا لا يفكرون بهذه الطريقة ولا بهذه الروح الليبرالية التي يفكر بها المستشرقون، ولا يرىٰ المعتزلة المحنة عارًا ينبغي التخلص منه، ولا يعتبرون حملهم الناس علىٰ خلق القرآن منقصة ينبغي ترقيعها إعلاميًا، بل يعتبر المعتزلة المحنة

من مفاخرهم، وأنهم حملوا الناس علىٰ الحق وأنقذوهم من التشبيه والتجسيم بالقوة! وربما لو اطلع المعتزلة الأوائل علىٰ ما صنعه المستشرقون وشراحهم العرب بتاريخهم لتغيظوا لتجريدهم من شرف إقامة الدين بالقوة كما يرونه، وسنستعرض سويًا بعض الحيثيات التي تؤكد ذلك.

- اعتبار المعتزلة أنفسهم جزءًا من مؤسسة المحنة:

فهذا أبو عثمان الجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، وهو معدود عند المعتزلة من رؤوسهم الكبار، حيث عدّه أبو القاسم البلخي المعتزلي (ت٣١٩هـ) من طبقة أرباب المذاهب ومؤلفي الكتب[١]، وعدّه القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت ٤١٥هـ) وابن المرتضىٰ (ت٨٤٠هـ) من رؤوس الطبقة السابعة من المعتزلة[٢].

وفي الدليل الذي صممه أبو عبد الله الخوارزمي (ت ٣٨٧هـ) لرسم خريطة المعرفة في عصره عقد مبحثًا لمدرسة المعتزلة، وذكر أنهم ست فرق فرعية، وقال (الفرقة السادسة: الجاحظية، أصحاب عمرو بن بحر الجاحظ)[٣]، وصنف أبو حيان التوحيدي (ت ٤١٤هـ)

---

(١) البلخي، ذكر المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، (ص٧٣).

(٢) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، (ص٢٧٥)؛ ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، تحقيق فلزر، منشورات مكتبة الحياة، (ص٦٧).

(٣) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، تحقيق عثمان خليل، إدارة الطباعة المنيرية، الطبعة الأولىٰ، ١٩٣٠م، (ص١٨-١٩).

أحد المعتزلة بأنه (جاحظي)[1].

وهذا يعني أن وزن الجاحظ داخل مدرسة المعتزلة ليس هامشيًا، وأنه بسبب لغته الأدبية الشعبية يمكن اعتباره «المتحدث الإعلامي» لمدرسة المعتزلة، يضاف إلىٰ هذه الاعتبارات أن الجاحظ أدرك وعاصر خلفاء المحنة الثلاثة (المأمون، المعتصم، الواثق).

وهذه الاعتبارات السابقة ليس المقصود منها بطبيعة الحال تزكية الجاحظ كمصدر موثوق، فهذا له موضع آخر، وإنما المقصود فحص مدىٰ اعتبار شهادة الجاحظ علىٰ فرقته شهادة ذات وزن تمثيلي دالّ.

حسنًا، هذا الجاحظ حين تعرض لواقعة المحنة حملت عباراته لغة انتماء في غاية الخطورة، فلم يكن ينظر لنفسه وفرقته المعتزلة باعتبارهم طرفًا خارجيًا مراقبًا، بل كان ينظر لنفسه وفرقته علىٰ أنهم «جزء» من السلطة العباسية التي دشنت المحنة، فكان يتكلم بلغة «نحن» المعتزلة الممتحِنون، و«أنتم» أهل الحديث الذي وقع عليكم الامتحان.

ففي رسالته عن «خلق القرآن» لاحظ كيف يخاطب الجاحظُ أهلَ الحديث بقوله بلغة الذات العباسية: (ونحن لم نكفّر إلا من أوسعناه حجة، ولم نمتحن إلا أهل التهمة)[2].

(١) أبو حيان التوحيدي، البصائر والذخائر، تحقيق وداد القاضي، دار صادر، (ص٢/ ٢٦).
(٢) الجاحظ، خلق القرآن، رسالة منشورة في: رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولىٰ، ١٣٩٩هـ، (ص٣/ ٢٩٢).

هكذا إذًا، الجاحظ يقول «نحن الذين امتحناكم» لكن يبرر أن الامتحان في خلق القرآن لم يكن إلا للمتهمين فقط بأنهم يقولون بخلاف ذلك!

ويستمر الجاحظ في رسالته في «خلق القرآن» في مخاطبة أهل الحديث من مربع مؤسسة المحنة، فحين عرض مجادلة ابن أبي دؤاد للإمام أحمد ثم ضرب المعتصم للإمام أحمد عقب المجادلة، قال الجاحظ (**وأية حجة لكم في امتحاننا إياكم، وفي إكفارنا لكم**)[1].

هكذا بكل وضوح يوصل الجاحظ رسالته مفتخرًا بأننا نحن المعتزلة كفّرناكم وامتحنّاكم، لكن لا حجة لكم يا أهل الحديث، لأنكم تستحقون ذلك!

وآخر جملة يختم بها الجاحظ رسالته في خلق القرآن -بحسب ما وصلنا منها- هو الاستقواء الفاضح بالسلطة علىٰ سياسة العصا والجزرة، فيستعمل ذراع السلطة في الترغيب والترهيب فيقول (**والنابتة اليوم في التشبيه مع الرافضة، وهم دائبون في التألم من المعتزلة، غدرهم كثير، ونصبهم شديد، إلا أن معك أمران: السلطان، وميلهم إليه، وخوفهم منه**)[2].

وفي رسالة في «نفي التشبيه» التي بعثها الجاحظ لابن أبي دؤاد الابن، وهو أيضًا معتزلي كأبيه كما سيأتي، كان الجاحظ يحرضه

(١) الجاحظ، خلق القرآن، مصدر سابق، (ص٣/ ٢٩٤).

(٢) الجاحظ، خلق القرآن، مصدر سابق، (ص٣/ ٣٠٠).

ويسوّل له الشدة على أهل الحديث باعتبارهم مشبّهة، ويحذره من التهاون معهم، ويتحدث الجاحظ -أيضًا- باعتبار أن الدولة الآن للمعتزلة فكيف نعطي الدنية لأهل الحديث! حيث يقول الجاحظ مخاطبًا ابن أبي دؤاد الابن: (كيف صاروا في باطلهم أيام قدرتهم، أقوى منا في حقنا أيام قدرتنا)(١).

لنسجل الآن أن الجاحظ، المتحدث الإعلامي باسم المعتزلة، يرى حقبة المعتصم أنها أيام «قدرة المعتزلة» وأنهم يجب أن لا يتهاونون فيها مع أهل الحديث! ولنضع هذه اللغة الاستعلائية المتسلطة التي يتحدث بها الجاحظ عن مرحلة المحنة إزاء الدفوع الاستشراقية المستبطنة لروح الحرية الليبرالية، لتتضح لنا أزمة المحامي الذي لم يفهم موكله!

- تتلمذ خلفاء المحنة على مقاعد المعتزلة:

المطلع على تاريخ المعتزلة من مصادرهم ذاتها يكاد يجزم أن أهم شخصية اعتزالية حصدت الجاه الكلامي بينهم هو **أبو الهذيل العلاف** (١٣١-٢٣١هـ)، فالعلاف بالنسبة للمعتزلة هو مركز الدائرة الفعلي، حتى أن أبا علي الجبائي قال عنه (هذا الذي ابتدأ الكلام والناس احتذوه)(٢).

---

(١) الجاحظ، نفي التشبيه، رسالة منشورة في: رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ، (ص١/ ٢٨٧).

(٢) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، (ص٢٥٨).

وحين أراد ابن المرتضىٰ مدح أبي علي الجبائي ذكر عبارة تكشف فعلًا مركزية أبي الهذيل في الفكر الاعتزالي، حيث قال ابن المرتضىٰ (أبو علي الجبائي. . ، لم يتفق لأحد من إذعان سائر طبقات المعتزلة له بالتقدم والرئاسة بعد أبي الهذيل مثله)[1].

وظاهر في هذه العبارة أن أقوىٰ من أذعنت له طبقات المعتزلة هو أبو الهذيل، وهذا الثناء جاء في غير موضع الترجمة لأبي الهذيل، فهو أبعد عن تهمة محاباة المناقبيين في التقييم.

بل كان المعتزلة يندفعون في إطلاق عبارات التبجيل لأبي الهذيل كقولهم (ما كان في الدنيا بعد الصحابة أعظم من أبي الهذيل، إلا من أخذ عنه كواصل وعمرو)[2].

وكان ثمامة بن أشرس المتكلم المقرب من المأمون، لا يقوم لأحد في مجلس المأمون، حتىٰ كبار الوزراء كطاهر بن الحسين، إلا إذا دخل أبو الهذيل فيقوم ويستقبله ويمشي معه حتىٰ يجلس، وكان المأمون يتعجب من ذلك[3].

ومسألتا (القيام للداخل) و(النداء بالكنية لا بالاسم المجرد) هما من أهم الدلالات الرمزية للجاه والمنزلة عند المعتزلة، وقد تكررت لها نظائر في كتب التراجم عندهم، ويبدو أنها مستمدة من العرف الاجتماعي لا خصوصية آيديولوجية.

---

(١) ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، (ص٨٠).

(٢) ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، (ص٨٤).

(٣) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال.وطبقات المعتزلة، (ص٢٦١).

والمناظرات المنقولة عن أبي الهذيل توحي بأنه أول من بعج (ضرب الأمثال في المحسوسات والمعقولات) وتوسع فيها علىٰ طريقة إلزام الخصوم وإفحامهم، مثل الحصاة والريشة، والسفرجلة، والذرة والنمل، والهيئة والخضاب، ونحوها، وهذه الأمثال الحسية المضروبة التي ينقض بها بعضهم علىٰ بعض قد يراها القارئ المعاصر أمثلة ساذجة، لكن المعتزلة يفخمون شأنها، حتىٰ تراهم يقولون مثلًا (فألزمه أبو الهذيل مسألة الذرة والنمل، وهو أول من استنبطها)[1].

ومثل هذا الأسلوب في الحجاج والإلزام بالأمثلة المصنوعة والذي بعجه العلاف في القرن الثاني، لاحظنا كيف تضخم في الكتب الاعتزالية المتأخرة، كما نجد ذلك مثلًا عند القاضي عبد الجبار في القرن الخامس، ومن أمثلة ذلك: الألم الزائد عند لسع الزنبور، والتوأمان إذا ولدا معًا، وحركة المرتعش، والمشية العرجاء في إنقاذ محبوس، شهوة الطين والجبن[2]، ونحوها كثير في كتبه وهي شاهدة علىٰ نمط التفكير الاعتزالي في عصره.

وليس المقصود طبعًا أن أبا الهذيل هو من ابتكر هذا الأسلوب، وإنما المقصود أن أبا الهذيل أول من بعجه وأفرط في استعماله، ويمكن تشبيه هذا الدور العلافي في المعتزلة بدور

---

(١) ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، (ص٥٠).

(٢) انظر هذه الأمثال المضروبة للإلزام في: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الرابعة، ١٤٢٧هـ، ص: (٩١)، (١١٤)، (١٣٢)، (٢١٤)، وأمثالها كثير.

الحضرمي في علم النحو، فابن أبي إسحاق الحضرمي هو شيخ شيوخ سيبويه، ويذكر ابن سلام عنه أنه أول من توسع في القياس والتعليل النحوي، كما يقول (ثم كان من بعدهم عبد الله بن أبىٰ إسحاق الحضرمي، وكان أول من بعج النحو ومد القياس وشرح العلل)[1].

ومن المحتمل -أيضًا- أن يكون أبو الهذيل أول من توسع في توظيف كتب الفلسفة اليونانية لتقديم صيغة وسند فلسفي وعقلي منظم للفكر الاعتزالي، والخبر الذي يرويه المعتزلة أن النظّام ذهب وقرأ كتب الفلسفة ثم لما رجع ليبهر أبا الهذيل تفاجأ بأنه يعرفها[2]، يزودنا بمؤشرات أولية علىٰ هذه العلاقة، بل إن أبا الحسن الأشعري، وهو أخبر المقالاتيين بتفاصيل المعتزلة وفروقها، يصرح في مسألة «الصفة هي الموصوف» بقوله (وهذا أخذه أبو الهذيل عن أرسطاطاليس)[3].

وفي تفسير هذه المركزية الهذيلية في المعتزلة لا يمكن تجاهل عامل الفرصة العمرية التي تمتع بها أبو الهذيل حيث عاش فوق

---

(١) ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود شاكر، (ص١/ ١٤)؛ القفطي، إنباه الرواة علىٰ أنباه النحاة، تحقيق محمد إبراهيم، دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ، (ص٢/ ١٠٥).

(٢) عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص٢٥٤)؛ ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، (ص٤٤).

(٣) الأشعري، مقالات الإسلاميين، (ص٢/ ٣٦٤)؛ ويرىٰ ابن تيمية أن أبا الهذيل أخذها من قول أرسطو أن «العقل والعاقل والمعقول شيء واحد»، الفتاوىٰ الكبرىٰ، (ص٦/ ٤٠٨).

مائة سنة في نشاط تعبوي لا يكل عن بث المذهب ومناظرة المخالفين، وهذا محدد ليس من الدقيق إهداره في تحليل عوامل محورية أبي الهذيل في مدرسة المعتزلة.

حسنًا، هذه الشخصية التي تمثل ملتقىٰ خطوط المعتزلة، أين كان موقعها بين خلفاء المحنة؟ الواقع أن أبا الهذيل العلاف فاتح باب الكلام الاعتزالي وموطّد جدلياته هو أستاذ خلفاء المحنة الثلاثة: المأمون والمعتصم والواثق.

في مصدر متقدم عاش صاحبه في نفس الحقبة التي نتأملها الآن وهو المؤرخ الدينوري (ت ٢٨٢هـ)، يتحدث المؤلف عن المؤهلات الكلامية للمأمون فيقول: **(وكان -المأمون- نجم ولد العباس في العلم والحكمه، وقد كان أخذ من جميع العلوم بقسط، وعقد المجالس في خلافته للمناظرة في الأديان والمقالات، وكان أستاذه فيها أبا الهذيل محمد بن الهذيل العلاف)**[١].

هذا يعني أن المأمون تلقىٰ الاعتزال من منبع أساسي وهو أبو الهذيل العلاف، وهذه رواية مؤرخ عاصر المرحلة وهو معجب بالمأمون، وليست رواية خصم، وما ذكره الدينوري اعتمده المؤرخون والأدباء المتأخرون[٢].

---

(١) الدينوري، الأخبار الطوال، تحقيق فلاديمير جرجاس، بريل، الطبعة الأولىٰ، ١٨٨٨م، (ص٣٩٦).

(٢) انظر مثلًا: الدميري، حياة الحيوان الكبرىٰ، تصحيح محمد قطة العدوي، دار الطباعة المصرية، ١٢٨٤هـ، (ص١/ ٧٢)؛ الدياربكري، تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، تصحيح مصطفىٰ محمد، المطبعة الوهبية، ١٢٨٣هـ، (ص٢/ ٣٣٤).

ولا يتوقف الأمر عند تتلمذ المأمون علىٰ أبي الهذيل، بل تناقل المعتزلة بيتًا من الشعر يعظّم فيه المأمون أستاذه، وأنه فاق الجميع، فقد نقل المعتزلة عن المأمون قوله:

أطل أبو الهذيل على الكلام
كإطلال الغمام على الأنام[1]

ويبدو مما نقله القاضي عبد الجبار في بعض كتبه الأخرىٰ أن المأمون كان ينظر إلىٰ أبي الهذيل باعتباره كبير المناظرين، فيستدعيه في المهمات الجدلية الخاصة[2]، وأظن الذي أدهش المأمون في شخصية أبي الهذيل هو كثرة محفوظاته الأدبية وسرعة بديهته في الاستشهاد بها، والمأمون معروف بحبه للأدب، فقد نقل المعتزلة عن المبرد أنه قال (كان أبو الهذيل أحسن مناظرة، شهدته في مجلس، وقد استشهد في جملة كلام بثلاثمائة بيت)[3].

وأما الواثق، فقد ذكر المعتزلة أيضًا أنه تتلمذ علىٰ أبي الهذيل، كما قالوا في ترجمته (وكان أخذ الكلام عن أبي الهذيل)[4]، وبسبب

---

(١) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص٢٥٨)؛ ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، (ص٤٩)؛ ابن أبي الرجال، مطلع البدور ومجمع البحور، تحقيق عبد السلام الوجيه وزميله، (ص٣/ ٤٦). [رسالة مصورة].

(٢) القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، تحقيق عبد الكريم عثمان، دار العربية، (ص٢/ ٥٣٨).

(٣) ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، (ص٤٥).

(٤) المصدر السابق، (ص١٢٥).

علاقة التلمذة هذه، فإن أبا الهذيل لما مات جلس الواثق لتلقي العزاء! كما ذكروا في ترجمته (لما مات أبو الهذيل جلس الواثق في مجلس التعزية)[1].

وفي خلاصة تاريخية توجز علاقة التلمذة بين خلفاء المحنة وأستاذهم أبي الهذيل العلاف، وتكشف أيضًا مركزية أبي الهذيل في توطيد مذهب الاعتزال، يقول الملطي: (وأبو الهذيل هذا لم يدرك في أهل الجدل مثله، وهو أبوهم، وأستاذهم، وكان الخلفاء الثلاثة المأمون والمعتصم والواثق يقدمونه ويعظمونه، وكان الوزير ابن أبي داؤاد من تلامذته، وكان لا يقوم له في الكلام خصم)[2].

وذكر المعتزلة أهم الشخصيات المعتزلية التي أثرت علىٰ المعتصم فقالوا (ومنهم المعتصم، وكان معتزليًا، أعجب بالإسكافي، وكان مشغوفًا بابن أبي دؤاد)[3].

ويبلغ تبجيل المأمون لشيوخ المعتزلة وهم محتفون بقصره، داخلون خارجون من بلاطه، أنه تعلوه تغيرات في جسده إظهارا للتعظيم، كما نقل المعتزلة أن هشام الفوطي (إذا دخل علىٰ المأمون يتحرك حتىٰ يكاد يقوم)[4].

---

(١) المصدر السابق، (ص٤٨).

(٢) الملطي، التنبيه والرد علىٰ أهل الأهواء والبدع، تحقيق محمد عزب، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٣هـ، (ص٣٢).

(٣) ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، (ص١٢٣).

(٤) المصدر السابق، (ص٦١).

ولم يكن خلفاء المحنة مراقبين من الخارج، بل كان المأمون والواثق خصوصًا يناظرون المخالفين، فقد روىٰ المعتزلة مثلًا مناظرة الواثق مرارًا للمخالفين في القدر الذي هو أصل العدل عند المعتزلة، كقولهم (وله -أي للواثق- مناظرات، منها أنه قال ليحيى المجبر..)، وفي موضع آخر عبّر بقوله (ثم ناظره الواثق بنفسه)[1].

فإذا تأمل الباحث مثل هذه المعطيات أدرك علاقات الولاء العلمي والعقدي بين خلفاء المحنة والمعتزلة.

- انتحال المعتزلة لخلفاء المحنة وتبجّحهم بهم:

طالعنا فيما سبق موقف خلفاء المحنة من شيوخ المعتزلة وتتلمذهم عليهم وتباهيهم بهم، ولكن ربما يقول الباحث أن هذا محاولة من الخلفاء للتعلق بالمعتزلة، ولا يلزم المعتزلة من جريرتها شيئًا، وهذا الاعتراض يقودنا لدراسة العلاقة المعاكسة، وهي موقف المعتزلة من خلفاء المحنة، وهل تبرؤوا منهم أو من فعلتهم في إقامة محاكم التفتيش في محنة خلق القرآن؟ أم افتخروا بهم ومجّدوهم وعدّوهم منهم؟

في رسالة للجاحظ -المتحدث الإعلامي باسم المعتزلة- يرثي حال العوام وأنهم أصبحوا مشبهة يثبتون الصفات الإلهية، أي مخالفين للمعتزلة، لكنه راح يسلي نفسه بأن ولاة الأمر في زمنه -وهو يعني خلفاء المحنة: المأمون، المعتصم، الواثق- علىٰ مذهب نفي

---

(١) المصدر السابق، (ص١٢٥)، (٧٨).

الصفات، حيث يقول الجاحظ:

(أرجو أن يكون الله قد أغاث المحقين ورحمهم، وقوىٰ ضعفهم وكثر قلتهم، حتىٰ صار ولاة أمرنا في هذا الدهر الصعب، والزمن الفاسد، أشد استبصارا في التشبيه من عليتنا، وأعلم بما يلزم فيه منا، وأكشف للقناع من رؤسائنا، وصادفوا الناس وقد انتظموا معاني الفساد أجمع)[1].

وهذا النص له دلالات عميقة في استكشاف مشاعر وأحاسيس المعتزلة في انتماءاتهم السياسية الدافئة لنظام خلفاء المحنة بسبب نصرتهم لمذهبهم في تعطيل الصفات الإلهية.

ولا يختلف الأمر عند كل مؤرخي المعتزلة وكتّاب تراجمهم، فهم يضعون خلفاء المحنة في مواقع محترمة داخل تاريخهم الخاص، فقد وضع القاضي عبد الجبار المأمون في أثناء الطبقة الثالثة من طبقات المعتزلة، وأردف بقوله (ثم المعتصم والواثق زادا في تقوية ذلك)[2].

بل إن المعتزلة تناقلوا شكر بعض أصحابهم لخلفاء المحنة لقيامهم باضطهاد المخالف في خلق القرآن، ومن أبشع ذلك قولهم: (ومنهم -أي المعتزلة- أبو عبد الله محمد بن سماعة، أخذ الفقه عن محمد بن الحسن ودعا الىٰ العدل، وقال للمعتصم لما فعل بابن حنبل

---

(١) الجاحظ، رسالة في النابتة، منشورة ضمن رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، (ص٢/ ٢٠).

(٢) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص٢٢٧).

ما فعل: يا أمير المؤمنين هذا موقف أديت حق الله فيه وأرضيته به، فشكر الله لك ذلك)[1].

ومن نماذج انتحال المعتزلة لخلفاء المحنة ما قاله الحاكم الجشمي (ت ٤٩٤هـ) في رسالته التي قُتل بسببها (ومن سلفنا شيوخنا المتكلمون كأبي الهذيل وبشر والنظام وأبي موسىٰ وغيرهم..، ومن الخلفاء كالمأمون والمعتصم والواثق)[2].

فوضع «خلفاء المحنة» في سياق واحد، في مورد الانتساب والتباهي والتنفّج علىٰ الغير، يحمل مؤشرات موحية علىٰ كمية الانتماء النفسي لمؤسسة المحنة بين المعتزلة.

واستمر تقليد انتحال المعتزلة لخلفاء المحنة عند ورثة الفكر الاعتزالي وهم (الزيدية)، فمن المعلوم تاريخيًا أن الزيدية استدمجوا المنظومة الاعتزالية في التوحيد والعدل، وقد ذكر الحاكم الجشمي (ت٤٩٤هـ) في كتابه شرح عيون المسائل أن المعتزلة والزيدية «مختلطون ببعضهم متفقون في المذهب»، والجشمي أحد حلقات الوصل بين المذهبين، وأكّد إمامهم المؤيد بالله يحي الحسيني (ت٧٤٩هـ) أن الزيدية موافقون للمعتزلة في التوحيد والعدل، ولا يخالفون المعتزلة إلا في « التنصيص علىٰ

---

(١) ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، (ص١٢٩).

(٢) الحاكم الجشمي، رسالة الشيخ إبليس إلىٰ إخوانه المناحيس، (ص٨٣) [رسالة مصورة].

الإمامة وفي سهم ذوي القربىٰ»[1]، وأما في مسألة الإمامة فالفرع الأقرب للزيدية هم المعتزلة البغداديون، ولذلك يفضلون البغداديين علىٰ البصريين، ويرىٰ الزيدية أنفسهم أنهم «شيعة المعتزلة ومعتزلة الشيعة»، كما ذكر ذلك إمامهم المتوكل علىٰ الله أحمد بن سليمان (ت ٥٦٠هـ) في أواخر كتابه (حقائق المعرفة) وهو من مشهور كتبهم العقدية الكلامية، وتارة يدخلون أنفسهم هم والمعتزلة تحت إطار أشمل، فيقولون مثلًا «ذهب أهل العدل من الزيدية والمعتزلة إلىٰ كذا»، وقد استرعت ظاهرة تمعزل الزيدية انتباه مؤرخي الملل والنحل حتىٰ ذكر الشهرستاني عن زيدية زمانه أنهم «في الأصول يرون رأي المعتزلة حذو القذة بالقذة، ويعظمون أئمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت»[2]، وهكذا أيضًا قال المقبلي عن الزيدية الذين نشأ فيهم (كالزيدية في هذا الجبل من اليمن، هم معتزلة في كل الموارد، إلا في شيء من مسائل الإمامة)[3].

ويرجع سبب تمعزل الزيدية إلىٰ دراسة منظري الفكر الزيدي علىٰ رؤوس المعتزلة، فقد تتلمذ القاسم الرسي (ت٢٤٦هـ) علىٰ رأس المعتزلة أبي الهذيل العلاف، وحفيده الذي كان أحد أئمة اليمن وهو يحي بن الحسين (ت٢٩٨هـ) تتلمذ علىٰ أبي القاسم

(١) يحي الحسيني، الانتصار علىٰ علماء الأمصار، تحقيق عبد الوهاب المؤيد وزميله، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، (ص٣/ ٥٤٢).[رسالة مصورة].

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، (ص١٦٢).

(٣) المقبلي، العلم الشامخ، دار البيان، (ص١١).

البلخي، وأحمد بن الحسين (ت٤٢٥هـ) درس على القاضي عبد الجبار، بل إن النسخة التي بين أيدينا اليوم من شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار هي من إملاء وتحرير تلميذه هذا أحمد بن الحسين الزيدي[1] وهؤلاء الثلاثة هم من منظري الفكر الزيدي بنسخته الرسمية المتأخرة.

ثم تم تتويج هذا التمعزل بحملة الزيدية لجلب كتب المعتزلة من العراق وغيرها لليمن كما صنع ذلك القاضي الزيدي اليمني جعفر بن عبد السلام (ت ٥٧٣هـ) وإمامهم عبد الله بن حمزة الزيدي (ت٦١٤هـ)، ولذلك لطالما تفاجأ المعاصرون بأن مخطوطات كتب المعتزلة لا تصادفك اليوم إلا في المناطق الجغرافية الزيدية.

وقد كنا بحاجة إلى حصر ورثة المعتزلة بعد وفاتهم، واستفصاح هوية من انتقلت إليهم التركة الاعتزالية، لإيضاح مبررات الاعتماد الإضافي على الموروث الزيدي في نقل التاريخ الاعتزالي، باعتباره نقل تلامذة وزملاء وموالين، لا نقل خصوم.

- المعتزلة وربيع المناصب والتمويلات:

هل اقتصرت العلاقات بين المعتزلة وخلفاء المحنة على الروابط العلمية والولاء العقدي؟ لا، طبعًا، بل كان المعتزلة رقمًا

(١) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الرابعة، ١٤٢٧هـ، (ص٣٧).

حيويًا في حكومات خلفاء المحنة المتعاقبة.

من أهم الشخصيات الاعتزالية ذات الدور السياسي شخصية ثمامة بن أشرس، ويصور أبو الحسين الخياط المعتزلي عمق الانتماء للمعتزلة لدىٰ ثمامة فيقول: (**ولثُمامة كان أشد فخرًا باسم الاعتزال من أن يُخِل منه بحرف يزيل عنه اسمه**)[1]. ويصف ابن النديم -وهو من الداخل المعتزلي- مكانة ثمامة بن أشرس لدىٰ المأمون بأنه (**بلغ من المأمون منزلة جليلة**)[2].

وقد تحدث المعتزلة عن دور النفوذ الذي لعبه ثمامة بن أشرس في بلاط المأمون بتوظيف الوسائل الدبلوماسية والتهريج بهدف التمكين للآيديولوجيا الاعتزالية، حيث قال القاضي عبد الجبار:

(وقد بيّنا إعظامه -أي ثمامة بن أشرس- من قبل لأبي الهذيل، واعترافه بأنه أستاذه منذ ثلاثين سنة، وله مذاهب لم تنتشر لقلة اختلاطه بالعامة، ولما توفّر في خدمة الخلفاء صار يوجد في كلامه بعض الهزل مما لا تأويل له، ليجعله طريقًا إلىٰ ميلهم إليه، يوصله إلىٰ المعونة في الدين)[3].

---

(١) الخياط، الانتصار والرد علىٰ ابن الراوندي، تحقيق محمد حجازي، مكتبة الثقافة الدينية، (ص١٩٠).

(٢) ابن النديم، الفهرست، تحقيق أيمن سيد، مؤسسة الفرقان للتراث، ١٤٣٠هـ، (ص٥٧٥).

(٣) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، مصدر سابق، (ص٢٧٥).

وهكذا قال عنه ابن المرتضىٰ (وكان -أي ثمامة بن أشرس- اتصل بالخلفاء وخدمهم ليتوصل بذلك إلىٰ معونة أهل الدين)[١].

وتكشف لنا الحوارات التي يتناقلها المعتزلة دور ثمامة في طبخ القرارات مع المأمون، حتىٰ أن المأمون لما عدل عن أحد القرارات قال لثمامة (يا ثمامة قد علمت ما كنا فيه ودبرناه . . ، وقد عارضَنا رأيٌ هو أصلح في تدبير المملكة)[٢]، وهذا يعكس لنا الموقع الاستشاري الاستثنائي لثمامة بن أشرس في عرش المأمون، حتىٰ أنه يصوغ معه القرار، ويخبره بتطوراته.

ويصل انتشار المعتزلة في مفاصل حكومة المحنة إلىٰ درجة أن عملوا لخلفاء المحنة كجزء من جهاز الاستخبارات الساهر علىٰ استقرار نظامهم السياسي، كما يروي الجاحظ قائلًا (ولما بلغ المأمون اختلاطٌ من حال البريد؛ وجه ثمامة بن أشرس، ليتعرف له ذلك)[٣]، وهذا يعني أن دبلوماسيي المعتزلة لم يكونوا يستنكفون عن أي دور سياسي ليبقوا في موقع التأثير.

وكما قام ابن أبي دؤاد لاحقًا بغرس كوادر المعتزلة في

---

(١) ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، (ص٦٤).

(٢) المصدر السابق، (ص٦٥)، وانظر: الزبير بن بكار، الأخبار الموفقيات، تحقيق د. سامي العاني، دار عالم الكتب، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ، (ص٤٦)؛ ابن طيفور، كتاب بغداد، مصدر سابق، (ص٦٠).

(٣) الجاحظ، رسالة البغال، منشورة في: رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، (ص٢/٢٦٦).

مكاتب حكومة المحنة، فإن ثمامة بن أشرس قبل ذلك قام بنفس الدور، فقد كان يقوم بتهيئة الأرضية لتطويق المأمون بالأذرعة العلمية الاعتزالية، كما يروي المعتزلة مثلًا (قال ثمامة: وصفت أبا الهذيل للمأمون، فلما دخل عليه . .)[1]، وفي خبر آخر يقول المعتزلة (كان ثمامة يصف للمأمون أبا بكر الأصم، فيطنب في وصفه . .، فلما قدم العراق قال: أين صاحبك الذي كنت تصفه؟ أحضره لنستكفه)[2].

فيتضح من مثل هذه الأخبار أن ثمامة استثمر علاقته الودية بالمأمون كجسر تتدحرج عليه عمائم المعتزلة لتهبط في بلاط الخليفة وكابينة القيادة ومركز القرار.

وأما المعتصم فقد استولىٰ علىٰ تفكيره أبو جعفر الإسكافي المعتزلي، ويروي المعتزلة في ذلك عجائب، حيث يقولون:

(وكان المعتصم قد أعجب به -أي بالإسكافي- إعجابًا شديدًا، فقدّمه ووسّع عليه، وبلغني أنه كان إذا تكلم أصغي إليه، وسَكّت جميع من كان في المجلس فلم ينطقوا بحرف، حتىٰ إذا فرغ نظر المعتصم إليهم وقال: «من يذهب عن هذا الكلام والبيان؟!»، وكان يقول له: «يا محمد اعرض هذا المذهب علىٰ الموالي، فمن أبىٰ منهم فعرّفني خبره، لأفعل به وأفعل»)[3].

---

(١) ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، مصدر سابق (ص٤٦).

(٢) ابن النديم، الفهرست، تحقيق أيمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان، ١٤٣٠هـ، (ص٣/ ٥٩٤).

(٣) المصدر السابق، (ص٥٩٢) ويبدو أن ابن النديم لخص هذه المعلومات من البلخي.

وهذا التصوير يؤكد نفوذ شيوخ المعتزلة لدرجة تعهد المعتصم بإلزام الشعب بأفكار الإسكافي ومعاقبة المخالف.

ويظهر من سلوك الواثق أنه كان أكثر خلفاء المحنة حرصًا علىٰ تعبئة وظائف الحكومة بالمتخصصين المعتزلة، حتىٰ أنه أصدر قرارًا جاء فيه (أن الواثق أمر أن يُجعل مع أصحاب الدواوين رجالٌ من المعتزلة ..)[(١)]، بل إن الواثق عتب علىٰ ابن أبي دؤاد وطالبه بالمزيد من إصدار قرارات التعيينات للكوادر المعتزلية في مناصب الدولة، فقال الواثق لابن أبي دؤاد (لم لا تولي أصحابك؟)[(٢)] وفي رواية (لم لا تولي أصحابي القضاء؟)[(٣)] وأخبره ابن أبي دؤاد أن بعضهم يمتنع.

وتجد في الجمهور من يملك حاسة مرهفة لالتقاط ذبذبات المناصب ومتطلباتها، ولذلك ففي حقبة حكومة المحنة صار بعض الشعراء يتزين للمناصب بإظهار تبني الاعتزال باعتباره الآيديولوجيا المرغوبة سياسيًا، وقلب الموجة فور تولي المتوكل! والحوار الذي ينقله لنا الراوية المعتزلي أبو عبيد الله المرزباني (ت٣٨٤هـ) يكشف لنا شيئًا من ذلك، سنستعرض سويًا هذا الحوار ثم نستكشف دلالاته التاريخية:

(قال إبراهيم بن عبد الله الكجّي: قلت للبحتري: ويحك، تقول فىٰ

(١) ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، (ص٧٢).

(٢) عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص٢٨٣).

(٣) ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، (ص٧٧).

قصيدتك التي مدحت بها أبا سعيد:

يرمون خالقهم بأقبح فعلهم
ويحرّفون كلامه المخلوقا

أصرت قدريًا معتزليًا؟ فقال لي -أي البحتري-: كان هذا ديني في أيام الواثق، ثم نزعت عنه في أيام المتوكل. فقلت له: يا أبا عبادة، هذا دين سوء يدور مع الدول.

قال الشيخ أبو عبيد الله المرزباني: وقد هجا -أي البحتري- ابن أبي دؤاد، فأنكر عليه قوله بخلق القرآن في أبيات خاطب فيها المتوكل!)[1].

فانظر كيف تبنىٰ البحتري خلق القرآن أيام الواثق، ثم في أيام المتوكل هجا ابن أبي دؤاد وجعل من معايبه كونه يقول بخلق القرآن، ثم وبكل وضوح يصرح البحتري أن عقيدته اختلفت بين نظام حكومة المحنة، ونظام المتوكل!

فالمعطىٰ الضمني الذي يستبطنه هذا الحوار أن المعتزلة كانت لها الدولة أيام حكومة المحنة، وأن الهوية الاعتزالية هي التي تلبي شروط الامتيازات الرسمية، والمصدر الذي يروي هذا الحوار مصدر من الداخل المعتزلي نفسه، وهو أبو عبيد الله المرزباني.

وتذكر كتب التراجم أن جعفر بن حرب المعتزلي «له

(١) المرزباني، الموشح في مآخذ العلماء علىٰ الشعراء، تحقيق محمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٥هـ، (ص٣٨٠).

اختصاص بالواثق»[١]، ووصف مسكويه سيطرة ابن ابي دؤاد علىٰ مقاليد السلطة في عصر الواثق فقال «وغلبة ابن أبي دؤاد عليه»[٢]، وكما كان ثمامة بن أشرس يفرش الطريق إلىٰ البلاط لشيوخ المعتزلة، فقد قام ابن أبي دؤاد بأضعاف ذلك، كما في قصته في الضغط علىٰ جعفر بن حرب لحضور مجلس الواثق[٣]، مما يعكس دور ابن أبي دؤاد في صناعة تكتل اعتزالي حول حكومة خلفاء المحنة، بل لاحظ الزمخشري المعتزلي أن ابن أبي دؤاد يعيد تفسير مواقف المعتزلة المتعثرة لتجميلها في عين الخليفة، كما فعل مع أحد خراقات أبي الهذيل، فعلّق الزمخشري المعتزلي بقوله (فجعل أحمد بن أبي دؤاد ما قدره مُحوِجًا إلىٰ الاعتذار منه؛ شهادة له بالفضل)[٤]

كما يذكر المعتزلة أن شيخهم أبا بكر الأصم المعتزلي «كان جليل المقدار يكاتبه السلطان»[٥]، وقد كان بعض رؤوس المعتزلة يتولىٰ المناصب ثم يظهر التوبة من ذلك[٦].

---

(١) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق بشار عواد، دار الغرب، (ص٨/ ٤٣).

(٢) مسكويه، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، تحقيق سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٤هـ، (ص٤/ ٩٦).

(٣) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص٢٨٢).

(٤) الزمخشري، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، تحقيق عبد الأمير مهنا، مؤسسة الأعلمي، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٢م، (ص٢/ ٤٣٤).

(٥) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص٢٦٧)؛ ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، (ص٥٧).

(٦) ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، (ص٨٩).

وأبو الحسين الخياط المعتزلي يتبجح بعلاقاته بالسلطة العباسية، وأنه يستطيع أن يؤلب خلفاء المحنة علىٰ من تشتد خصومته مع المعتزلة، فيخبر عن نفسه ويقول: (وأما ابن حائط فلا أعلم أحدًا كان أغلظ عليه من المعتزلة، ولا أشد عليه منها، ولقد بلغ من شدتها عليه: أن أخبرت الواثق بإلحاده، فأمر ابن أبي دؤاد أن ينظر في أمره، وأن يقيم حكم الله فيه، فمات)[(١)].

وهذا يدل علىٰ الخط الساخن بين خلفاء المحنة وأذرعتها الكلامية الاعتزالية، فالخياط يصب في أذن الواثق، رأس الهرم السياسي، ما يشاء.

وهكذا ذكر المعتزلة أنهم استعانوا بالسلطة ضد ابن الراوندي لما ترك مذهبهم وصار يؤلف في النقض عليهم وألف كتابا سماه «فضيحة المعتزلة» ردًا علىٰ كتاب الجاحظ «فضيلة المعتزلة»، قال ابن المرتضىٰ (ولما ظهر من ابن الراوندي ما ظهر، قامت المعتزلة في أمره، واستعانوا بالسلطان علىٰ قتله)[(٢)].

بل حتىٰ المكايدات والمناكدات الشخصية كان ابن أبي دؤاد يستغل فيها قدرته علىٰ استخراج الأوامر الملكية، كما في اختلافه مع القاضي العادل الحسن العنبري، فإن ابن أبي دؤاد «غضب،

---

(١) الخياط، الانتصار والرد علىٰ ابن الراوندي، تحقيق محمد حجازي، مكتبة الثقافة الدينية، (ص٢١٩).

(٢) ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، (ص٩٢).

ودخل علىٰ المعتصم، فاستخرج كتابه جزمًا»[1].

وحين أصدر خلفاء المحنة قرار امتحان الناس في خلق القرآن كان أنشط الموظفين في تنفيذ الاضطهاد هم موظفو المعتزلة، وكان هذا ما يشعر به الناس، حتىٰ أن وكيع (ت ٣٠٦هـ) روىٰ في أخبار القضاة قال (أملىٰ علي عثمان بن أبي شيبة تسمية قضاة الكوفة قال: وغسان، لا رحمه الله، كان يمتحن الناس. وكان غسان من أهل خراسان من أصحاب أحمد بن أبي دؤاد)[2].

ولم يقتصر الأمر علىٰ المناصب الإدارية والاستشارية التي تمتع بها المعتزلة في حقبة حكومة خلفاء المحنة، بل تدفقت إلىٰ جيوب المعتزلة التمويلات الهائلة التي استثمروها في الترويج لآيديولوجيتهم، كما يروي المعتزلة مثلًا (كان أبو الهذيل يأخذ في كل سنة من السلطان ستين الف درهم، ويفرقها علىٰ أصحابه)[3].

فإذا كان أبو الهذيل يتمتع بميزانية حكومية سنوية بهذا المقدار يصرفها علىٰ من يجلس تحت ركبتيه فهذا يعني أنه كان جامعة متنقلة يحظىٰ طلابها بإغراءات ومخصصات جاذبة.

وكان ابن أبي دؤاد علىٰ وجه الخصوص قد وضعت تحت

(١) وكيع، أخبار القضاة، تحقيق سعيد اللحام، دار عالم الكتب، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٢هـ، (ص٣٤٧).

(٢) وكيع، أخبار القضاة، مصدر سابق، (ص٦١٠).

(٣) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص٢٥٥)؛ ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، (ص٤٩).

تصرفه المطلق كامل الأرصدة المالية لحكومة بعض خلفاء المحنة، حتىٰ أنه «قال الواثق يومًا لأحمد بن أبي دؤاد وقد تضجّر بكثرة حوائجه: قد أخليت بيوت الأموال بطلباتك للائذين بك والمتوصلين إليك!»[1].

ومن أهم الأدوار التي اضطلع بها المعتزلة لصالح حكومة المحنة تقديم السند العلمي لخلق القرآن، حتىٰ قال الجاحظ عن نفسه (وماكان حقي وأنا واضع هذين الكتابين، في «خلق القرآن» وهو المعنىٰ الذي يُكبِره أمير المؤمنين ويُعِزّه..)[2].

وأما عبارة «صوفية المعتزلة» والتي وردت لدىٰ الناشئ الأكبر وقرع لها «فان إس» الطبول، فالواقع أن إثبات اتجاه متأله متنسك لدىٰ المعتزلة لا يفتقر أصلًا لهذه العبارة، سواءً كان نقل هذه العبارة من المخطوط دقيقًا أم لا، فالباحث الموضوعي يعلم أن في المعتزلة متزهدين كما يوجد مثل ذلك في الفلاسفة والصابئة والشيعة والروحانيين في الهند والصين وغيرها، وقد رصد الإمام ابن تيمية في غالب التيارات العقدية وجود اتجاه يميل في السلوكيات إلىٰ تأله المتصوفة، فيشكلون اتجاهًا صوفيًا داخل التيار العقدي نفسه، كما يقول ابن تيمية في عبارة من عجائب رصده للتركيبات العقدية:

---

(١) إبراهيم البيهقي، المحاسن والمساوئ، دار إحياء العلوم، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ، (ص٤٩٢)؛ الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، دار مكتبة الحياة، (ص٢/ ٦٤٧)؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق بشار عواد، دار الغرب، (ص٥/ ٢٤٠).

(٢) ابن النديم، الفهرست، تحقيق أيمن فؤاد سيد، (ص٥٨٢).

(فصارت المتصوفة: تارةً على طريقة «صوفية أهل الحديث» وهم خيارهم وأعلامهم، وتارةً على اعتقاد «صوفية أهل الكلام» فهؤلاء دونهم، وتارةً على اعتقاد «صوفية الفلاسفة»)[1].

وهذا الذي رصده ابن تيمية أشار له المعتزلة أيضًا كما يقول القاضي عبد الجبار (وما من طائفةٍ إلا وفيها زهاد وعباد)[2].

فصوفية المعتزلة داخلون فيما يسميه ابن تيمية «صوفية المتكلمين»، وابن تيمية ينبّه مرارًا على هذا التراتب وأن صوفية المتكلمين أقرب للشرع من صوفية الفلاسفة كقوله مثلًا (فإن ابن عربي وأمثاله، وإن ادعوا أنهم من الصوفية؛ فهم من «صوفية الملاحدة الفلاسفة»، ليسوا من «صوفية أهل الكلام»، فضلًا عن أن يكونوا من مشايخ أهل الكتاب والسنة، كالفضيل وابن أدهم والداراني ومعروف الكرخي)[3].

وهو يقصد بمشايخ الكتاب والسنة ما سماه في الموضع الآخر «صوفية أهل الحديث» فإن مصطلح المشايخ في ذاك العصر له نوع ارتباط بالتقاليد الصوفية.

---

(١) ابن تيمية، الصفدية، تحقيق محمد رشاد سالم، دار الهدىٰ النبوي ودار الفضيلة، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢١هـ، (ص١/ ٢٦٧).
وانظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، (ص٨/ ٨٣٨)، (٦/ ٨١٦).

(٢) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الرابعة، ١٤٢٧هـ، (ص٦١).

(٣) ابن تيمية، الفرقان، تحقيق عبد الرحمن اليحيىٰ، دار المنهاج، ١٤٢٨هـ، (ص١٤١).

ولكن، ومع إقرارنا بوجود اتجاه التأله والتنسك والتصوف داخل المعتزلة، فإنه من المهم أن نفهم وظائف التصوف من خلال الفكر المعتزلي نفسه، فبعض هذه الحالات الصوفية المعتزلية يكون دافعها حقًا باعث إيماني تقوي، لكن بعض الحالات الأخرىٰ خلاف ذلك، وهذا ليس استنتاجًا بحثيًا أو اتهامًا مرسلًا، بل لقد صرح المعتزلة أنفسهم أن بعض هذا التصوف هو (تصوف حركي) لأغراض الدعاية الآيديولوجية، حيث يروي المعتزلة أن من مناقب واصل بن عطاء أنه بعث الدعاة للأمصار يدعون للاعتزال وأنه «فرّق رسله في الآفاق»[1]، وسجّلوا اسم كل داعية، والبلد الذي وُجّه إليه، ونتائج حملته التبشيرية، ومن السياسات التي كان يوصي بها واصل دعاته هو سلوك «التصوف الحركي»، حيث يروي المعتزلة أن واصل أنفذ عثمان الطويل -وهو أستاذ أبي الهذيل- إلىٰ أرمينية وقال له:

(الزم ساريةً من سواري المسجد سنةً تصلي عندها، حتىٰ يعرف مكانك، ثم أفتِ بقول الحسن سنة، ثم إذا كان يوم كذا وكذا من شهر كذا، فابتدئ في الدعاء للناس إلىٰ الحق..)[2].

واللافت أن هذه الخطة، بنفس استراتيجيتها، كان واصل قد أرسل بها داعيته الآخر حفص بن سالم إلىٰ خراسان وقال له (إذا

---

(١) البلخي، ذكر المعتزلة، (ص٦٦).

(٢) المصدر السابق، (ص٦٧).

وصلت إلىٰ بلده، فالزم ساريةً في الجامع سنة، حتىٰ يعرف موضعك، فيشتاق الناس إلىٰ السماع..)[1].

ويبدو أن هذه الآلة استمر المعتزلة يلمسون أثرها، حتىٰ أنهم ذكروا أن أبا موسىٰ المردار الذي يسمونه راهب المعتزلة كان له دور في نشر مذهبهم، وقالوا عنه (ومن جهة أبي موسىٰ انتشر الاعتزال ببغداد)[2]، ونقل الجاحظ عن ابن هانئ الأديب أنه «من تمام آلة الداعي إلىٰ الله أن يكون صوفيًا»[3].

علىٰ أن الاتجاه المغالي في التصوف الذي قال عنه الناشئ الأكبر (وهذا قول «صوفية المعتزلة» الذين يقولون بتحريم المكاسب) لم يكن مرضيًا عنه ومرحبًا به كليًا بين المعتزلة، فقد انتقد بعض المعتزلة فكرة تحريم المكاسب[4] بقسوة، ورأو فيها مجرد وسيلة تأثير علىٰ البسطاء لصناعة الهالة والجاه في نفوسهم، كما يقول الجاحظ مثلًا: (والصوفي المظهر النسك من المسلمين، إذا كان فَسْلًا يبغض العمل؛ تطرف وأظهر تحريم المكاسب، وعاد سائلًا، وجعل مسألته وسيلة إلىٰ تعظيم الناس له)[5].

---

(١) القاضي عبد الجبار، ذكر الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص٢٤١).

(٢) ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، (ص٧١).

(٣) الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق درويش جويدي، المكتبة العصرية، (ص٦٦).

(٤) حول الخلاف التقليدي في مسألة (تحريم المكاسب) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق ريتر، (ص٤٦٧).

(٥) الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٨٤هـ، (ص١/٢١٩).

وهذه الحالة التي يصفها الجاحظ، وهي تحريم المكاسب علىٰ الذات وتسول الناس وجعل هذا وسيلة لاستثارة الانبهار في نفوسهم؛ وقعت من جعفر بن حرب المعتزلي نفسه، وهو من شيوخ هذا الاتجاه، فقد ذكر المعتزلة في سيرته أنه (بلغ من زهده في آخر عمره إلىٰ أن ترك كل ما كان يملك، وتعرّىٰ وجلس في الماء، حتىٰ كساه بعض أصحابه)[1].

وثمة عامل يمكن أن يكون له تأثير في سبب اهتمام «فان إس» بصوفية المعتزلة، وهو نمط الذاكرة الروحية للمؤلف، فهي التي تفسر أحيانًا اتجاه الريح في انجذاباته وميوله، ذلك أن «فان إس» ينتمي لخلفية كاثوليكية، فقد يكون يبحث بين صوفية المعتزلة عن أحلام القسيس المتخيل، وقد يكون رأىٰ في «راهب المعتزلة» راهب الطفولة الكاثوليكية التي عاشها، وهذا التفسير لتوجهات المستشرق في دراسة التراث بحسب ذاكرته الروحية له نظائر بين المستشرقين أنفسهم.

- **الشهادات الاجتماعية بدولة المعتزلة:**

يجد الباحث في ثنايا السجالات الأدبية شهادات اجتماعية عابرة تكشف مشاعر المجتمع بنفوذ المعتزلة في حكومة خلفاء المحنة، ففي أحد المناظرات -مثلًا- قال زاذان الثنوي لشيخ

---

(١) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص٢٨٢)، ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، (ص٧٣).

المعتزلة جعفر بن حرب (المجلس لكم والرئيس إمامكم)[1].

ومن أطرف ما ترويه كتب الأدب من تندر الأدباء بغلبة المعتزلة علىٰ دار الخلافة حادثة هارون بن المأمون: (قال الفضل بن محمد اليزيدي: قال جاء عمي إبراهيم إلىٰ هارون بن المأمون، فصادفه قد خلا هو وجماعة من المعتزلة، فلم يصل إليه، وحُجِب عنه، فكتب إليه:

غلبت عليكم هذه القدريّه
فعليكمُ مني السلام تحيّه
آتيكم شوقا فلا ألقاكم
وهمُ لديكم بكرةً وعشيّه)[2].

ومن شعر المديح الذي يرويه المعتزلة أنفسهم، ويحمل تصويرًا لنفوذهم في حكومة المحنة ما نقله ابن يزداد من تصوير بعض الشعراء كيف أن الخليفة صار في يد المعتزلة:

(بين نابي أبي الهذيل حسامٌ
بيد الدين مرهفٌ في صقالِ
قد رأيناه والخليفة يسطو
بيمين من رأيه وشمالِ)[3]

---

(١) ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، (ص٧٤).

(٢) الأصفهاني، الأغاني، تحقيق عبد مهنا، دار الكتب العلمية، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢هـ، (ص٢٠/ ٢٧٠)؛ وانظر: الصفدي، الوافي بالوفيات، نشرة المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، حقق هذا الجزء فاينترت، (ص٢٧/ ١٩٢).

(٣) ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، (ص٤٩).

فمن الواضح من خلال هذا التصوير عمق الموقع الاستشاري لأبي الهذيل العلاف شيخ المعتزلة، حتىٰ أن سيف الخليفة صار أذرعة العلاف!

- ابن أبي دؤاد .. حكومة الظل:

مثّل ابن أبي دؤاد في حكومات خلفاء المحنة ما يطلق عليه في العلوم السياسية كريبتوكراسي، أو حكومة الظل، وانتماؤه الاعتزالي لا يتطرق إليه الشك، بل عائلته كلها ترفع الهوية الاعتزالية، حتىٰ أن القاضي عبد الجبار قال **(ويقال ليس أهل بيت من العرب علىٰ الاعتزال قاطبة؛ كآل أبي دؤاد، فإنك لا ترىٰ منهم أحدًا إلا متحققًا بالاعتزال)**[1].

وهذا النص ثمين في إيضاح «العراقة الاعتزالية» التي يتمتع بها ابن أبي دؤاد، وهو أمر لا يخالف فيه أحد من المعتزلة فيما أعلم[2]، بل إن مدائح الجاحظ لابن أبي دؤاد صارت مضرب الأمثال في التشبيهات، حتىٰ قال الأديب أبو بكر الخوارزمي (٣٨٣هـ) ذات مرةً **(وصنفت فيه ما صنفه الجاحظ في محاسن ابن أبي دؤاد)**[3].

وأما سبب اعتناقه لبدعة الاعتزال، أو سنده إلىٰ المنبع

---

(١) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص٣٠٢).

(٢) انظر مثلًا: البلخي، ذكر المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، (ص١٠٥)؛ ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، (ص٦٢).

(٣) الخوارزمي، رسائل الخوارزمي، مطبعة الجوائب، الطبعة الأولىٰ، ١٢٩٧هـ، (ص٩٧).

الاعتزالي، فقد ذكر بعض أهل التأريخ أن ابن أبي دؤاد «صحب هياج بن العلاء السلمي، وكان من أصحاب واصل بن عطاء، فصار إلىٰ الاعتزال»[1].

وقد تدرج ابن أبي دؤاد في الوصول للسلطة حتىٰ ابتلع المأمون في أواخر حياته، ثم ضم المعتصم والواثق في معطفه بعد ذلك.

فأما المأمون فإن ابن أبي دؤاد استطاع الاستحواذ عليه في آخر حياته، حتىٰ صار المأمون يستشيره في أحوال مسؤولي الدولة[2]، بل إن المأمون كتب في وصيته لأخيه المعتصم وهو علىٰ فراش الموت يقول (وأبو عبد الله بن أبي دؤاد فلا يفارقك، وأشركه في المشورة في كل أمرك)[3]. وفي بعض نسخ كتاب المحن لأبي العرب التميمي أن ابن أبي دؤاد «كان قاضيًا أيام المأمون»[4].

وبسبب هذه العلاقة السياسية الصلبة بين المأمون وابن أبي دؤاد فقد جعلها الأدباء موردًا خصبًا لاستمداد الاستعارات والتشبيهات

---

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان، (ص١/ ٨١).

(٢) الزبير بن بكار، الأخبار الموفقيات، تحقيق د. سامي العاني، عالم الكتب، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ، (ص٧٢).

(٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، (ص٥/ ١٩٦).

(٤) قارن: أبو العرب التميمي، كتاب المحن، تحقيق د. عمر العقيلي، دار العلوم، (ص٤٤٩)؛ وتحقيق د. يحي الجبوري، دار الغرب، (ص٣٤٠)، والله علم بصحة أي النصين.

حتىٰ أن أبا نصر الفتح بن خاقان (ت٥٢٩هـ) يقول في أحد تشبيهاته (وكان أبوه بإشبيلية بدرًا في فلكها، وصدرًا في مجلس ملكها، واصطفاه معتمد بني عباد، اصطفاء المأمون لابن أبي دؤاد)[١].

والملاحظ أن المحنة استعلن المأمون بها في هذه المرحلة الأخيرة من حياته التي أقصىٰ فيها يحي بن أكثم، وزاد في تقريب ابن أبي دؤاد.

وأما المعتصم فإن نفوذ ابن أبي دؤاد علىٰ شخصيته كان من العجائب التي تلفت انتباه الناس، كما قال لازون بن إسماعيل (ما رأيت أحدًا قط أطوع لأحد من المعتصم لابن أبي دواد)[٢]، و«مرض أحمد بن أبي دؤاد فعاده المعتصم وقال: نذرت إن عافاك الله أن أتصدق بعشرة آلاف دينار»[٣]، بل إن المعتصم لما مات «صلىٰ عليه أبو عبد الله أحمد بن أبىٰ دؤاد، وكان المعتصم أوصىٰ إليه بالصلاة عليه»[٤]، وذكر غلبة ابن أبي دؤاد علىٰ المعتصم المؤرخ اليعقوبي (ت٢٨٤هـ) وهو شيعي وأحد كتّاب الدواوين العباسية[٥].

---

(١) ابن خاقان، مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، تحقيق محمد علي شوابكة، مؤسسة الرسالة ودار عمار، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٣هـ، (ص٢٩٧).

(٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان، (ص١/ ٨٣).

(٣) الزمخشري، ربيع الأبرار، مصدر سابق (ص٥/ ٦٧).

(٤) الدينوري، الأخبار الطوال، تحقيق عبد المنعم عامر، الهيئة المصرية للكتاب، ٢٠١٠م، (ص٤٠٦).

(٥) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، طبعة بريل-ليدن، ١٨٨٣، (ص٢/ ٥٨٤).

وأما الواثق فقد مر بنا كيف أن مسكويه وصف هيمنة ابن أبي دؤاد علىٰ الواثق فقال «وغلبة ابن أبي دؤاد عليه»[1].

ويعقوب الفسوي (ت٢٧٧هـ) ممن أدرك حقبة حكومة المحنة، وقد روىٰ انطباع الموظفين عن امتلاك ابن أبي دؤاد لقرارات المناصب والترشيحات حتىٰ أن محمد المخزومي جاء إلىٰ سليمان بن حرب وأخبره أنه ماضٍ إلىٰ بغداد يعزي أمير المؤمنين «فقال سليمان وضحك: إنما تخرج لعل ابن أبي دؤاد يعمل لك في قضاء مكة!»[2].

وضلوع ابن أبي دؤاد في إلقاء الحطب علىٰ نار المحنة لا يراه المعتزلة عيبًا يسترونه علىٰ صاحبهم ويتنصلون منه، بل إن الجاحظ -وهو مذياع المعتزلة- أرسل رسالة إلىٰ محمد بن أحمد بن أبي دؤاد، يحثه فيها علىٰ التمسك بتعطيل الصفات الإلهية، ويهيجه علىٰ ذلك بذكر مناقب والده أحمد بن أبي دؤاد، وأنه هو الذي هندس المحنة علىٰ أهل الحديث مثبتة الصفات، كما يقول الجاحظ: (حتىٰ تحولت المحنة عليهم . . ، وذلك كله علىٰ يد شيخك، وشيخنا بعدك، أعزه الله بما بذل من جهده)[3].

---

(١) مسكويه، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، تحقيق سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٤هـ، (ص٤/ ٩٦).

(٢) يعقوب الفسوي، المعرفة والتاريخ، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٩هـ، (ص١/ ٦٨).

(٣) الجاحظ، نفي التشبيه، رسالة منشورة في: رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولىٰ، ١٣٩٩هـ، (ص١/ ٢٨٥).

فيتلطف الجاحظ لقلب ابن أبي دؤاد الابن بذكر مفخرة ابن أبي دؤاد الأب بكونه اجتهد في إنزال المحنة علىٰ أهل الحديث مثبتة الصفات الإلهية!

والنخبة الأدبية التي تقرأ الأحداث لا من زاوية أهل الحديث فهمت مركزية ابن أبي دؤاد في محنة خلق القرآن، حتىٰ أن التنوخي المعتزلي روىٰ هجاء ابن الأعرابي لابن أبي دؤاد، وفيه:

(نكست الدين يا ابن أبي دؤاد
فأصبح من أطاعك في ارتداد
زعمت كلام ربك كان خلقًا
أما لك عند ربّك من معاد)[1]

وقد تحدث ابن النديم -وهو من الداخل المعتزلي- عن الدور العملي السياسي لابن أبي دؤاد فيقول (إنما ذكرنا ابن أبي دؤاد، وإن لم يكن له تصنيف، لأنه من أفاضل المعتزلة، وممن جرّد في إظهار المذهب، والذب عن أهله، والعناية به)[2].

ومن أبشع ما صنعه ابن أبي دؤاد امتحان أسرىٰ المسلمين في سجون النصارىٰ أيام الواثق، فمن أجاب بعقيدة المعتزلة فداه، وإلا تولىٰ عنه يرسف في قيوده تحت الأعداء المحاربين، وهي

---

(١) التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، تحقيق عبود الشالجي، دار صادر، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م، (ص٥/ ٢٢٠).

(٢) ابن النديم، الفهرست، تحقيق أيمن فؤاد سيد، (ص٣/ ٥٨٩).

حادثة مشهورة إذا قرأها المؤمن زفر زفرة كادت تنقصف ضلوعه لها، وقد رواها المؤرخون ذوو الميول المعتزلية والشيعية، كما قال المسعودي مثلًا: (وحضر هذا الفداء رجل يكنىٰ أبا رملة، من قِبَل أحمد بن أبىٰ دواد قاضىٰ القضاة، يمتحن الأسارىٰ وقت المفاداة، فمن قال منهم بخلق التلاوة ونفي الرؤية؛ فُودي به وأُحسِن اليه، ومن أبىٰ تُرِك بأرض الروم، فاختار جماعة من الأسارىٰ الرجوع الىٰ أرض النصرانية علىٰ القول بذلك، وأبىٰ أن يسلم الانقياد الىٰ ذلك، فنالته محنٌ ومهانة)[1].

كيف يترك ابن أبي دؤاد الأسير المسلم مكروبًا بين فكي النصارىٰ الحربيين لأجل أنه يقول أن كلام الله سبحانه صفته منزل غير مخلوق؟! وهذه الواقعة الفاجعة أثارت نازلة فقهية، وهي حكم الجواب تقيّة بخلق القرآن للتخلص من الأسر؟ وقد سئل عنها الإمام أحمد نفسه، ففي مسائله التي رواها أبو داود قال (سمعت أحمد، وسأله علي بن عثام، حين ذكر محنة الأسرىٰ عند فداهم، فقال أحمد: يأبَون، يعني يأبون الإجابة، ويدفعونه أشد الدفع. قيل: فيُقاتِلون؟ قال: لا)[2].

وأما حكاية «إنسانية ابن أبي دؤاد» فهذه طرفة حقًا، وهي

---

(١) المسعودي، التنبيه والإشراف، (ص١٦٢)؛ وانظر: مسكويه، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، تحقيق سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٤هـ، (ص٤/ ٩٩).

(٢) أبو داود السجستاني، مسائل الإمام أحمد، تحقيق طارق عوض الله، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٠هـ، (ص٣٥٤).

تكشف عمليًا هول الضغوط التي تفرضها الثقافة الليبرالية الغالبة، وكيف تدفع الباحث لبلوغ مستويات قاحلة من التكلف والتعسف، وهذه الطرفة كان أول من أطلقها -بحسب علمي- المستشرق السويدي زيترشتين عام (١٩١٣م)[١]، ثم تبعه بعض الشراح العرب، وأول عربي رأيته تلقف الفكرة هو عبد العزيز عبد الحق عام (١٩٥٨م)[٢] لكنه وسّعها وأضاف لها مزيد شواهد، ثم كررها فهمي جدعان عام (١٩٨٩م) ولكن بذات مستندات زيترشتين الفقيرة المجدبة، وأظن أن جدعان لم يتنبه لتوسيع عبد العزيز عبد الحق لها.

والواقع أن ابن أبي دؤاد قد استثمر نفوذه في إقصاء واضطهاد خصومه في أحداث كثيرة، منها ما ذكره التنوخي -وهو أحد المعتزلة المعظمين لابن أبي دؤاد- حيث روىٰ (**كان أحمد بن أبي دؤاد حين ولي المعتصم الخلافة، عادىٰ الإفشين وحرض عليه المعتصم**)[٣]، وقد شرحت بعض المصادر المعتزلية الحيلة التي استعملها ابن أبي دؤاد في التأليب علىٰ قتل الأفشين، حيث تقول الرواية:

(**وابن أبي دؤاد هو الذي حثه -أي المعتصم- علىٰ قتل الأفشين، وكان يدافع عنه المعتصم، حتىٰ احتال القاضي بجوارٍ صرن إليه، فعرّفن**

(١) *EI*[1], vol. 1, p. 187; *EI*[2], vol. 1, p, 271.

(٢) انظر حاشية المترجم عبد العزيز عبد الحق المطولة في ترجمته لكتاب: باتون، أحمد بن حنبل والمحنة، ترجمة عبد العزيز عبد الحق، دار الهلال، ١٩٥٨م، (ص١٧٧).

(٣) التنوخي، الفرج بعد الشدة، مصدر سابق، (ص٢/٥٦).

المعتصم انه أغلف، وكان قال أنه اختتن، وضم إلىٰ ذلك أشياء أُخر، فقتله وصلبه)[1].

بل حتىٰ خصوم بن أبي دؤاد من البيت المعتزلي نفسه لم يسلموا من وشاياته الدنيئة، ومنهم حميد بن سعيد الشاعر المعتزلي، حيث تروي كتب الأدب أنه (كان وجهًا من وجوه المعتزلة فخالف أحمد بن أبي دؤاد في بعض مذهبه، فأغرىٰ به المعتصم، وقال إنه شعوبي زنديق، فحبسه مدة طويلة، ثم بانت براءته له، أو للواثق بعده، فخلىٰ سبيله، وكان شاعرا أيضًا فكان يهجو أحمد بن أبي دواد)[2].

هذه هي إنسانية ابن أبي دؤاد التي يتحدثون عنها!

وأما ما نقله المؤرخون من كرم وسخاء ابن أبي دؤاد، فهو أشبه ببذخ الجبابرة، يقتلون بدم بارد، ويجزلون للشاعر ألف ألف دينار!

وأما محاولة تلميع ابن أبي دؤاد عبر توريط يحي بن أكثم، بالقول بأن رجل المأمون لم يكن ابن أبي دؤاد، بل كان يحي بن أكثم، فهذه الفكرة فيها شيء من التدليس، إذ تهدر اعتبارين جذريين، أولهما: دور يحي بن أكثم في تسنين المأمون، وثانيهما: أن يحي بن أكثم كان خارج المنصب لما أشعل المأمون فعاليات المحنة.

---

(١) ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، (ص١٢٣).

(٢) الأصفهاني، الأغاني، تحقيق عبد مهنا، دار الكتب العلمية، (ص١٨/ ١٥٩).

فأما دور يحي بن أكثم في تسنين المأمون وتخفيف بلطجاته الفكرية، فإن يحي بن أكثم هو الذي أقنع المأمون بالعدول عن قرار لعن معاوية بل كان يقنعه في هذه الحادثة بضرورة حياد السلطة فيقول له «والرأي أن تدع الناس علىٰ ماهم عليه في أمر معاوية، ولا تظهر أنك تميل إلىٰ فرقة من الفرق»، بينما كان ثمامة بن أشرس المعتزلي يهيجه علىٰ إصدار قرار بلعن معاوية ويزيّن له الاستخفاف بالناس فيقول «يا أمير المؤمنين والعامة في هذا الموضع الذي وصفها به يحيىٰ؟! والله لو وجهت إنسانًا علىٰ عاتقه سواد، ومعه عصا؛ لساق إليك بعصاه عشرة آلاف منها»[1].

ولما أصدر المأمون قراره بتحليل المتعة كان يحي بن أكثم هو الذي تلطف له في رواية أخبار التحريم حتىٰ عدل عن القرار، وعظّم أهل السنة موقفه هذا[2].

وثمة أحداث مماثلة لهذه المواقف يسعىٰ فيها يحي بن أكثم لتقريب المأمون من طريقة أهل السنة، ولذلك كان أحمد بن حنبل برغم حزمه في العلاقة مع السلطان إلا أنه كان يذب عن يحي بن أكثم ويدافع عنه، ولما ذُكِر للإمام أحمد بعض الطعون في يحي بن

(١) ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، (ص٦٥)، وانظر: الزبير بن بكار، الأخبار الموفقيات، تحقيق د. سامي العاني، دار عالم الكتب، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ، (ص٤٦)؛ ابن طيفور، كتاب بغداد، تحقيق إحسان الثامري، دار صادر، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٠هـ، (ص٦٠).

(٢) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق بشار عواد، دار الغرب، (ص١٦/ ٢٩٢).

أكثم قال: (سبحان الله! سبحان الله! ومن يقول هذا؟! وأنكر ذلك أحمد إنكارًا شديدًا)[1].

وحين بدأ المأمون اضطهاد المحنة كان يحي بن أكثم قد تم إقصاؤه وابن أبي دؤاد قد صعد نفوذه، ذلك أن المأمون أعلن بالمحنة في آخر أربعة أشهر من حياته، إذ أعلنها في ربيع الأول ٢١٨هـ، ومات في رجب من السنة نفسها، بينما كانت خلافته قريبًا من عشرين عامًا، ووصيته التي أوصىٰ بها وهو علىٰ فراش الموت لأخيه المعتصم تكشف مغادرة يحي بن أكثم وصعود ابن أبي دؤاد، حيث جاء في وصية المأمون للمعتصم:

(وأبو عبد الله بن أبي دؤاد فلا يفارقك، وأشركه في المشورة في كل أمرك، ولا تتخذن بعدي وزيرًا تلقي إليه شيئا، فقد علمت ما نكبني به يحيىٰ بن أكثم في معاملة الناس، وخبث سيرته حتىٰ أبان الله ذلك منه في صحة مني، فصرت إلىٰ مفارقته).

وهذه الوصية رواها الطبري في تاريخه في ذكر وفاة المأمون في أحداث سنة ٢١٨هـ، وعنه نقلها الناس، ويظهر في هذه الوصية بكل وضوح أن رجل المأمون في حقبة المحنة التي هي آخر حياته هو: ابن أبي دؤاد، وليس يحي بن أكثم.

بل كيف لم يتفطن هؤلاء المستشرقون وشراحهم الحداثيون العرب إلىٰ أن مدة سلطة المأمون عشرون عامًا، وطوال مرحلة

---

(١) المصدر السابق، (ص١٦/ ٢٩٠).

ملازمة ابن أكثم له لم يعلن المأمون فرض بدعة علىٰ الناس، ولما أُقصي بن أكثم بعد كل هذه الصحبة وصعد ابن أبي دؤاد في الديوان الملكي، انقلبت الأمور فورًا، وفي آخر أربعة أشهر من حياة المأمون انفرطت البرقيات الملكية من طرسوس إلىٰ بغداد في غاية التشنج تأمر بحمل الناس علىٰ عقيدة تعطيل الصفات، هل جرىٰ شيء من ذلك حين كان بن أكثم قريبًا من المأمون؟ لماذا لم تحدث هذه التغيرات إلا في لحظة مغادرة ابن أكثم وصعود ابن أبي دؤاد؟

وأما سبب إقصاء المأمون ليحي بن أكثم فينقل المؤرخ الجغرافي اليعقوبي (ت٢٨٤هـ) وهو شيعي لا يستر انحيازاته، ومعاصر قريب لهذه الحقبة، ويعمل في الكتابة في دواوين العباسيين فهو قريب منهم، وقد نقل أن نكبة يحي بن أكثم هي حصيلة «معركة وشايات»، حيث يذكر أن يحي بن أكثم حذّر المأمون من انقلاب أخيه أبي إسحاق المعتصم عليه، فدفع المعتصم ابن أبي دؤاد وزميله ليحرضوا المأمون ضد يحي بن أكثم، حيث يقول اليعقوبي (ووشىٰ يحيىٰ بن أكثم بالمعتصم إلىٰ المأمون، وقال له: إنه بلغني أنه يحاول الخلع، فوجه إليه يأمره بالقدوم..) ثم يقول (ووشىٰ محمد بن أبي العباس الطوسي، وأحمد بن أبي دؤاد يحيىٰ بن أكثم إلىٰ المأمون تقربًا إلىٰ أبي إسحاق، فسخط عليه المأمون، وأمر بنفيه من عسكره ونزع السواد عنه، وأخرجه إلىٰ بغداد وأمره أن لا يخرج من منزله)[1].

(١) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، مطبعة بريل-ليدن، ١٨٨٣م، (ص٢/ ٥٩٧، ٥٩٩).

- محاولة حذف المأمون من سجلات المعتزلة:

رأينا كيف أن «فان إس» حاول أن يخرج المأمون من أن يكون محسوبًا علىٰ المعتزلة بأي معنىٰ من المعاني، باستثمار الخبر الذي رواه ابن طيفور عن ثمامة بن أشرس أن الأخير قال أن المأمون عامي لتركه القول بالقدر، وهدف «فان إس» من ذلك تخفيف عبء الجريمة عن المعتزلة بإخراج المتهم رقم (١) من عضويتهم، ثم جاء الشارح العربي الأكبر فهمي جدعان، وأعاد إنتاج هذه الدعوىٰ، كما سبق بيان ذلك كله ونقل نصوصه.

والحقيقة أن الرواية التي نقلها ابن طيفور عن ثمامة ثمة معطيات تاريخية تعكّر علىٰ دلالتها، وهي أكثر منها وأصرح، سنستعرض بعضها.

فمن ذلك أن أبا الهذيل العلاف -أستاذ المأمون ورمز المعتزلة الأهم- وصف المأمون بأنه قائم بالتوحيد والعدل، والتوحيد عندهم نفي الصفات، والعدل عندهم نفي القدر، كما يروي القاضي عبد الجبار: **(قال أبو الهذيل للمأمون: يا أمير المؤمنين إني ما أتيتك لمرزية دينار ولا درهم، ولكن لنفيك الشبهين عن الله، شبه الخلق، وشبه الجور، فقال المأمون: يا أبا الهذيل، ما قلت أنا ولا أحد من آبائي بالتشبيه)**[1].

فنفي شبه الخلق هو التوحيد عندهم أي تعطيل الصفات،

---

(١) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص٢٢٧).

ونفي شبه الجور هو العدل عندهم أي تعطيل القدر، وفي رواية أخرىٰ للحادثة قال المأمون (لم يقل أحد من آبائي بالجبر)[1]، والمراد أن هذه تزكية من عرّاب المعتزلة للمأمون بكونه قائم بأصلي التوحيد والعدل، اللذين هما عكازتا الاعتزال.

ومما يدل علىٰ حرص المأمون علىٰ استيعاب وتعلم ضبط أصل العدل ونفي القدر عند المعتزلة أنه سأل أبا الهذيل أن يلخص له هذا الأصل، فقال له (اجمع لي العدل في كلمتين)[2].

ومما يعكّر أيضًا علىٰ رواية ابن طيفور ما رواه القاضي عبد الجبار من أن المأمون كان لديه إشكالات في القدر، فجادله وناقشه ثمامة بن أشرس فأقنعه بقول المعتزلة، حيث يروي المعتزلة:

(وحكي أنه -أي ثمامة- قال يومًا للمأمون: أنا أبيّن لك القدر بحرفين، فقال المأمون زدني حرفًا واحدًا للضعيف، قال ثمامة: ومن الضعيف؟ قال: يحي بن أكثم..) ثم لما انتهىٰ ثمامة من عرض شبهاته في نفي القدر قال المأمون (صدقت)[3].

وهذه الحادثة التي تتداولها كتب المعتزلة نقلها المؤرخون الذين عاصروا تلك الحقبة، ومنهم المؤرخ النسابة الزبير بن بكار

(١) ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، (ص١٢٧).

(٢) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص٢٥٦).

(٣) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص٢٧٣)، ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، (ص٦٢).

(ت٢٥٦هـ)، وقد كان أبوه من جلساء المأمون، حيث يروي في كتابه: (قال المأمون لثمامة: قد كثر اختلاف الناس في الاستطاعة، وذكر الأفعال، فاجمع لي في هذا كلاما تختصره ليفهم، قال: نعم يا أمير المؤمنين، لم أتخلف عن الجواب إلا لتشخص القلوب إلىٰ فهمه، فجمع الناس إلىٰ ثلاثة أيام، فلما جمعوا وحضرهم في اليوم الثالث، قال له المأمون: تكلم..)[١]

ومما يكدّر -أيضًا- علىٰ هذا الاستنتاج أن مؤرخي المعتزلة والشيعة أكّدوا أن المأمون كان قائمًا بأصل العدل وأصل إنفاذ الوعيد، فالمؤرخ الشيعي اليعقوبي (٢٨٤هـ) -وهو أحد كتّاب الدواوين العباسية- يقول عن المأمون (وامتحن الناس في العدل والتوحيد)[٢]، وينقل المسعودي عن العبدي الأخباري في وصف المأمون أنه (أظهر القول بالتوحيد والوعد والوعيد، وجالس المتكلمين، وقرب إليه كثيرا من الجدليين المبرزين كأبي الهذيل والنظام وغيرهم)[٣].

ومن يطالع تطورات تاريخ المعتزلة يلاحظ أن متأخريهم حرصوا علىٰ طرد أي معتزلي يخل بأصل العدل، كما أخرجوا من تاريخهم كبار المتكلمين من أمثال ضرار بن عمرو وحسين النجار

(١) الزبير بن بكار، الأخبار الموفقيات، تحقيق د.سامي العاني، دار عالم الكتب، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ، (ص١٠١).

(٢) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، طبعة بريل-ليدن، ١٨٨٣م، (ص٢/ ٥٧١).

(٣) المسعودي، مروج الذهب، تحقيق أمير مهنا، مؤسسة الأعلمي، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢١هـ، (ص٤/ ٣٣٨).

وبشر المريسي وحفص الفرد وبرغوث وتلامذتهم ممن تركوا القول بالقدر وناصبوهم العداء، وهم الذين كان ابن النديم يسميهم «المعتزلة غير المخلصين»، وسماهم تارةً أخرىٰ «مبتدعة المعتزلة»، فلو كان المأمون قائلًا بالجبر مخلًا بأصل العدل فكيف أدخلوه في طبقات المعتزلة ومجّدوه وافتخروا به؟ بل لقد نصوا أنه قائل بجحد القدر كما قالوا عن المأمون **(وقوله بالعدل مشهور)**(1).

والمراد أنه بغض النظر عن كون المأمون محسوبًا علىٰ المعتزلة أم لم يكن كذلك، فإنه لا شك أن للمعتزلة ضلع مدبب في تهييج ومساندة الحملة الغاشمة في اضطهاد النافين لخلق القرآن.

وأما الاحتجاج بنقد بعض المعتزلة للمأمون، فهذا هو شأن المعتزلة في كثرة تراشقهم فيما بينهم حتىٰ أن الجاحظ لما ألف رسالة الهاشميات شتمه بعض أصحابه بأنه ترك الاعتزال وصار شيعيا إذ يقول الجاحظ في تعليق يتصبب بمشاعر نكران الجميل **(وعِبْتَني برسائلي «الهاشميات» واحتجاجي فيها، وزعمت أني قد خرجت بذلك من حد المعتزلة إلىٰ حد الزيدية)**(2).

وبسبب تشعب اختلافاتهم شنّع الناس عليهم بمخالفة ثمامة بن أشرس ومعمر بن عباد المعتزليين في فكرة الخلق المجازي، فقالوا

---

(1) ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، (ص١٢٢).

(2) الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٨٤هـ، (ص١/٧).

للمعتزلة يلزمكم أن تقولوا: خلق القرآن إنما هو خلق مجازي لا حقيقي[1].

وروىٰ المقالاتيون -وعلىٰ رأسهم أبو الحسن الأشعري- وفرة نزاعات المعتزلة وتذرر افتراقاتهم، بل لقد حكىٰ الملطي أنه وقع بينهم التكفير المتبادل، وقال إمام أهل السنة ابن قتيبة «فما بالهم أكثر الناس اختلافًا؟!» وهذا أمر لا يجحده المعتزلة، بل هو إدام مائدتهم، وإنما تغتذي مجالسهم بمثل ملاحقة الفروقات والانقسامات الداخلية المتتابعة، والعجيب أنهم حريصون علىٰ رصد هذه الخلافيات والانشقاقات في كتبهم ومناقشة مسائلها، ويتآخون في المقالات، ويتحزبون علىٰ بعضهم في المسائل، ويتضح من ذلك كله أن نقد بعض المعتزلة للمأمون ليس سلوكًا غريبًا علىٰ الداخل المعتزلي.

وأما التساؤل حول من أغوىٰ المأمون بسلوك طريق التعطيل والتجهم؟ فهذا فيه خلاف أصلًا بين مؤرخي الإسلام، فقيل بشر المريسي كما أشار له ابن كثير، وقيل ثمامة بن أشرس كما قاله ابن طاهر البغدادي، وقيل أنه ابن أبي دؤاد كما قاله آخرون، وقيل غير ذلك، والحقيقة أن من يتمعن في شخصية المأمون يدرك أنه أبعد من يؤثر عليه شخص واحد أصلًا، فهو حصيلة علاقات واسعة مع المتكلمين المعطلين للصفات، وفيهم الجهمية المحضة، وفيهم

(١) الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، (ص٣/ ٢٨٧).

المعتزلة، وفيهم الزنادقة والمُجّان، وقد تأثر المأمون بهذه التيارات التعطيلية كلها، وهذه التيارات التعطيلية هي أصلًا تبادلت التأثير، كما سيأتي الإشارة إليه بشيء من التفصيل، وعلاقة المعتزلة بالمأمون قريبة من قول الله ﴿رَبَّنَا ٱسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ﴾ [الأنعام: ١٢٨].

- التمييز بين المشاركة والبراءة:

صحيح أن المعتزلة كان لهم دور حيوي في المحنة كما رأينا سابقًا، لكن الموضوعية البحثية تقتضينا أن نؤكد بكيفية واضحة أن الأمر لم يكن مقصورًا عليهم، وأن ثمة شخصيات كلامية من خارج المعتزلة شاركت في دعم الاضطهاد، وهم الشخصيات الكلامية التي توافق المعتزلة أصل تعطيل الصفات، وتخالفها في القدر، أي المعطلة المجبرة.

أي أن القائمين بمحنة الإمام أحمد لم يكونوا مقصورين علىٰ المعتزلة فقط، بل الأدق أن المكتب العلمي لمؤسسة المحنة هم «تكتل معطلة الصفات»، فالمحققون والمفتشون والمناظرون في المحنة ليسوا كلهم معتزلة، بل كانوا «جنس معطلة الصفات»، ولكنهم كانوا يتعاضدون في هذه المعركة، وكان ابن أبي دؤاد يستعين بمتخصصي التعطيل من غير المعتزلة، وقد نبّه الإمام ابن تيمية علىٰ هذا مرارًا وفي صيغ متنوعة.

يصف ابن تيمية كيف قام ابن أبي دؤاد بتشكيل تكتل معطلة الصفات ليناظروا الإمام أحمد فيقول: (وكان أحمد بن أبي دؤاد قد

جمع له نفاة الصفات القائلين بخلق القرآن من جميع الطوائف، فجمع له مثل أبىٰ عيسىٰ برغوث، ومن أكابر النجارية أصحاب حسين النجار، وأئمة السنة يسمون جميع هؤلاء جهمية، وصار كثير من المتأخرين من أصحاب أحمد وغيرهم يظنون أن خصومه كانوا المعتزلة، ويظنون أن بشر المريسي، وإن كان قد مات قبل محنة أحمد، وابن أبىٰ دؤاد ونحوهما: كانوا معتزلة، وليس كذلك، بل المعتزلة كانوا نوعا من جملة من يقول القرآن مخلوق، وكانت الجهمية أتباع جهم، والنجارية أتباع حسين النجار، والضرارية أتباع ضرار بن عمرو، والمعتزلة؛ هؤلاء يقولون: القرآن مخلوق)[1].

فابن تيمية يصوّر هاهنا كيف اجتمع في هذه المحنة عدة خلايا من معطلة الصفات وهم: المريسية والنجارية والضرارية والمعتزلة، ويدخل هؤلاء كلهم تحت مظلة الجهمية، والفروق التفصيلية بين هذه الفرق شرحه تفصيلًا أبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين، وتحدث المعتزلة في كتبهم كثيرًا عن هؤلاء الأربعة: جهم وضرار والنجار والمريسي.

وهذا التصوير لتعدد الألسنة السليطة المشاركة في محكمة المحنة ليس تصويرًا عابرًا لدىٰ ابن تيمية، بل هو يكرره في مواضع، ويؤكد علىٰ هويات تكتل معطلة الصفات، أو ما يسميه «جنس الجهمية»، حيث يقول:

(ولم تكن المناظرة مع المعتزلة فقط،بل كانت مع «جنس الجهمية»

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوىٰ، (ص١٤/ ٣٥٢).

من: المعتزلة، والنجارية، والضرارية، وأنواع المرجئة، فكل معتزلي جهمي وليس كل جهمي معتزليًا، لكن جهم أشد تعطيلًا، لأنه نفىٰ الأسماء والصفات، والمعتزلة تنفي الصفات دون الأسماء، وبشر المريسي كان من المرجئة، لم يكن من المعتزلة، بل كان من كبار الجهمية)[1]

ويؤكد ابن تيمية علىٰ دور ابن أبي دؤاد في استقطاب معطلة الصفات من شتىٰ الفرق، وأن المعتزلة أحد المشاركين، وليس الأمر مقتصرًا عليهم، فيقول: (فإن ابن أبي دؤاد كان قد جمع للإمام أحمد من أمكنه من متكلمي البصرة وبغداد وغيرهم، ممن يقول «إن القرآن مخلوق»، وهذا القول لم يكن مختصًا بالمعتزلة كما يظنه بعض الناس، فإن كثيرًا من أولئك المتكلمين، أو أكثرهم، لم يكونوا معتزلة، وبشر المريسي لم يكن من المعتزلة، بل فيهم نجارية ومنهم برغوث، وفيهم ضرارية، وحفص الفرد الذي ناظر الشافعي كان من الضرارية أتباع ضرار بن عمرو، وفيهم مرجئة ومنهم بشر المريسي، ومنهم جهمية محضة، ومنهم معتزلة، وابن أبي دؤاد لم يكن معتزليًا، بل كان جهميًا ينفي الصفات، والمعتزلة تنفي الصفات، فنفاة الصفات الجهمية أعم من المعتزلة)[2].

وثمة مواضع أخرىٰ يكرر ابن تيمية فيها مثل هذا التنبيه[3]،

---

(١) ابن تيمية، منهاج السنة، تحقيق محمد رشاد سالم، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٦هـ، (ص٢/ ٦٠٤).

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوىٰ، (ص١٧/ ٣٠٠).

(٣) انظر مثلًا: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، (ص٧/ ٢٥٧).

ولكن ليس المراد استيعاب المواضع بل المراد التمثيل.

حسنًا، يؤكد ابن تيمية في هذه المعالجات أن المعتزلة كانوا أحد المشاركين في محنة خلق القرآن، وأن ابن أبي دؤاد هو الذي قام بتجنيد مفرزة تعطيل الصفات.

ولكن لعل القارئ استشكل مثلي أن ابن تيمية في النص الأخير يقول «وابن أبي دؤاد لم يكن معتزليًا» وهذه العبارة لم أفهم حيثياتها، إذ هي تخالف ما وقفت عليه من المعطيات التاريخية، فإن المعتزلة شديدي الفخر بابن أبي دؤاد وبعراقة بيتهم المعتزلي، حتىٰ قال القاضي عبد الجبار أنه «ليس أهل بيت من العرب علىٰ الاعتزال قاطبة؛ كآل أبي دؤاد، فإنك لا ترىٰ منهم أحدًا إلا متحققًا بالاعتزال»، وابن النديم المعتزلي الخبير بالفروق الداخلية بين المعتزلة جعل ابن أبي دؤاد «من أفاضل المعتزلة، وممن جرّد في إظهار المذهب، والذب عن أهله»، والتنوخي المعتزلي عقد مباحث في كتابيه نشوار المحاضرة والفرج بعد الشدة في إطراء ابن أبي دؤاد، وأما الجاحظ فقد أراق أحبار المديح علىٰ نصرة ابن أبي دؤاد لمذهب المعتزلة، وأما المعتزلة الذين صنفوا في طبقات المعتزلة وتراجمهم فكلهم بلا استثناء وضعوا ابن أبي دؤاد في أحد مراتب المعتزلة، وفي ذات الوقت لا نعرف لابن أبي دؤاد خلافًا في أصلي التوحيد والعدل عند المعتزلة، فلا أدري عن حيثيات ابن تيمية في هذا الحكم المتضمن في هذه العبارة.

وهذا النص لابن تيمية قد يفرح به من يحاول تبرئة المعتزلة

من عار المحنة، ومع ذلك فإنني آثرت ذكره وإيراده، فإن «أهل السنة يروون ما لهم وما عليهم»[1]، ومن حاول الاحتجاج بهذا النص فيلزمه الاحتجاج ببقيته وهي تنصيص ابن تيمية علىٰ أن المعتزلة كانوا أحد المشاركين في المحنة، ونفي الاعتزال عن أحد شخصياتهم لا ينفي الاعتزال عن أصل مشاركتهم بشخصياتهم الأخرىٰ، ومن المهم التنبيه علىٰ أن هذا لا يعني عند ابن تيمية أن النجارية والضرارية أسوأ من المعتزلة، بل هو يصرح بأن (قول النجار وضرار خير من قول المعتزلة)[2].

ولكن الأمر الذي يدعو للتساؤل حقًا هو تفسير سبب هذا الاهتمام لدىٰ ابن تيمية بتكرار التذكير بأن المعتزلة ليسوا هم الطرف الوحيد في المحنة، وأن الذي وراء المحنة هم جنس معطلة الصفات؟ ما سبب هذه الحفاوة التيمية بتكرار هذا التنبيه وتسليط الضوء عليه؟

الحقيقة أن هذا لا يتبين إلا باستيعاب الأجواء العقدية وأسئلتها المطروحة في حقبة ابن تيمية، وجذر الموضوع يبدأ من أن: أئمة السلف نُقِلت عنهم عبارات شديدة في ذم «علم الكلام» كقول الإمام الشافعي «حكمي في أهل الكلام أن يُضربوا بالجريد والنعال» وبعدما ناظر حفص الفرد في مسألة خلق القرآن، قال الشافعي

(١) رواه عن وكيع: أبو نعيم، ذكر أخبار أصبهان، دار الكتاب الإسلامي، (ص٢/١٩).

(٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم (٧/٢٧٨).

«لأن يبتلىٰ المرء بكل ما نهىٰ الله عنه سوىٰ الشرك خير له من الكلام، ولقد اطلعت من اهل الكلام علىٰ شيء ماظننت أن مسلما يقول ذلك».

فلما جاء المنتسبون للحديث من الشافعية ممن اعتزىٰ لمذهب الأشعرية، كالبيهقي وابن عساكر، وهم أهل بصيرة بالآثار وأسانيدها، وجدوا حرجًا من نصوص إمامهم الشافعي الصريحة في ذم علم الكلام، بينما شيوخهم متكلمون يعطلون بعض الصفات، فحملوا نصوص الإمام الشافعي هذه علىٰ ذم القدرية الذين هم المعتزلة، ويبدو أن أول من سلك هذه الطريقة الإمام البيهقي(ت ٤٥٨هـ) حيث قال عن أمثال عبارات الشافعي السابقة (وإنما ذم مذهب القدرية)[١]، ثم جاء ابن عساكر (ت٥٧١هـ) والتقط هذا التفسير من البيهقي وكرره، كقوله رحمه الله (فالشافعي إنما عنىٰ بمقاله: كلام حفص الفرد القدري وأمثاله)[٢].

فلما جاء أبو العباس ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) وكانت المدارس العلمية في عصره قد غلب عليها الفكر الأشعري، وبنسخته الرازية خصوصًا، والتي تضخم فيها تعطيل الصفات وروح الفلسفة السينوية، ورأىٰ عبارات السلف في ذم الكلام يصرفها هؤلاء إلىٰ القدرية والمعتزلة؛ سعىٰ ابن تيمية آنذاك لإبراز الجزء المهجور من المعطيات، وحرص علىٰ تأكيد أن كلام السلف -وخصوصًا

---

(١) نقلها عنه: ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، مطبعة التوفيق بدمشق، ١٣٤٧هـ، (ص٣٤٤).

(٢) المصدر السابق، (ص٣٣٧).

الشافعي وأحمد- في ذم الكلام إنما ينصرف أصالةً لمعطلة الصفات لا لمعطلة القدر، وأن تأويل البيهقي وابن عساكر لكلام الشافعي يقصد به صرف دلالة النص عن ذم شيوخهم الأشعرية الذين يعطلون بعض الصفات، وأن محنة أحمد شارك فيها معطلة الصفات من غير المعتزلة، كما يقول ابن تيمية عن كلام السلف في ذم علم الكلام:

(فمن الناس من يظن أنهم إنما أنكروا كلام القدرية فقط، كما ذكره البيهقي وابن عساكر في تفسير كلام الشافعي ونحوه، ليخرجوا أصحابهم عن الذم، وليس كذلك، بل الشافعي أنكر كلام الجهمية، كلام حفص الفرد وأمثاله، وهؤلاء كانت منازعتهم في الصفات والقرآن والرؤية، لا في القدر، وكذلك أحمد بن حنبل خصومه من أهل الكلام هم الجهمية الذين ناظروه في القرآن، مثل أبي عيسىٰ محمد بن عيسىٰ برغوث صاحب حسين النجار وأمثاله، ولم يكونوا قدرية، ولا كان النزاع في مسائل القدر، ولهذا يصرح أحمد وأمثاله من السلف بذم الجهمية، بل يكفرونهم أعظم من سائر الطوائف)[1].

ويعيد ابن تيمية هذا الربط مرةً أخرىٰ بين ذم السلف وتعطيل الصفات فيقول: **(وقد بينا أن ذم الشافعي لكلام حفص وأمثاله لم يكن لأجل إنكار القدر، فإن حفصًا لا ينكره، وإنما كان لإنكار الصفات والأفعال، وهكذا كلام الإمام أحمد في ذم الكلام كان متناولًا لكلام الجهمية، وكلام أحمد وأمثاله في ذلك كثير ظاهر معلوم، فإن مناظرته**

(١) ابن تيمية، النبوات، تحقيق أبو صهيب الرومي وعصام الحرستاني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٢هـ، (ص٢١١).

للجهمية ورده عليهم، أشهر وأكثر من أن يذكر هنا، وكان من المناظرين له أبو عيسىٰ برغوث، وهو علىٰ قول حسين النجار، والنجار من المثبتة للقدر، وكذلك كانوا يذمون المريسي وغيره من المثبتين للقدر، فتبين أن كلامهم في ذم أهل الكلام لم يكن لأجل إنكار القدر، بل كان ذمهم للجهمية أعظم من ذمهم للقدرية)[1].

والمراد من ذلك فهم واستيعاب البواعث التي حدت ابن تيمية إلىٰ هذا الحرص اللافت في إبراز الهويات غير المعتزلية المشاركة في محنة خلق القرآن، وأن غرضه الأساس هو إبراز الرابطة الحقيقية بينهم وهي تعطيل الصفات الإلهية، وبالتالي إبراز القدر المشترك بينهم وبين الأشعرية الذين يحاورهم ويناقشهم في زمانه.

وهذه طريقة يستعملها ابن تيمية كثيرًا، أعني إبراز الرابطة بين الأشعرية وبين معطلة الصفات في الزمان الأول، وخصوصًا من جاء ذمهم صريحًا علىٰ لسان السلف، كقوله أن «هذه التأويلات الموجودة اليوم بأيدي الناس كما عند الرازي وأمثاله من الأشاعرة هي عين تأويلات بشر المريسي التي رد عليها الدارمي في كتابه، فمن رأىٰ أئمة الهدىٰ قد أجمعوا علىٰ ذم المريسية وعلم أن هذا القول الساري في هؤلاء المتأخرين هو مذهب المريسي: تبين الهدىٰ لمن يريد الله هدايته»[2].

وهذا الذي ذكره ابن تيمية في الصلات الدقيقة بين الأشعرية

---

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، (ص٧/ ٢٧٥)؛ وانظر أيضًا (٧/ ٢٥٠-٢٥١).

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوىٰ، (ص٥/ ٢٣) مختصرًا.

والجهمية تنبّه له العلماء المدققون من بعده، حتىٰ قال المقبلي اليماني (ت١١٠٨هـ) (لما رأىٰ محققو الأشاعرة بطلان مذهب جهم، وعود مذهب الأشعري إليه بأدنىٰ إلمام؛ تسللوا عنه لواذًا، فمنهم الراجع للحق، ومنهم المقارب)[١]، وهكذا قال العلامة جمال الدين القاسمي (ت١٣٣٢هـ) (علىٰ أن المتكلمين المتأخرين المنسوبين للأشعري يرجع كثير من مسائلهم إلىٰ مذهب الجهمية، كما يدريه المتبحر في فن الكلام)[٢].

فهذه الاستمدادات المتسربة من الجهمية للأشعرية هي التي كان الإمام ابن تيمية مهتمًا برصدها وإبرازها، وهي دافعه الأساس للتأكيد علىٰ أن جنس المعطلة الجهمية هم الذين كانوا وراء المحنة، لا المعتزلة القدرية فقط، حتىٰ لا يفلت القدر التعطيلي في الفكر الأشعري من دخوله تحت ذم السلف، باستراتيجية إلصاق ذم السلف بالقدرية لا المعطلة.

ونستخلص من المعطيات السابقة أن هناك فرقًا بين البراءة والمشاركة، أي فكرة (براءة المعتزلة من المحنة) وفكرة (مشاركة غير المعتزلة للمعتزلة في المحنة)، فالفكرة الأولىٰ فكرة مغلوطة تحتاج لمعدات ثقيلة لجرف المعطيات التاريخية خارج المشهد، ودافعها المضمر هو الرغبة الاستشراقية في ترميم الصورة الليبرالية

---

(١) المقبلي، العلم الشامخ، دار البيان، (ص٣٢٨).

(٢) جمال الدين القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة، مجلة المنار، يونيو، ١٩١٣م.

الموهومة للمعتزلة، أما التصور الثاني فهو تصور دقيق يستوعب الأسانيد التاريخية، ولا يستدعي التخلص من شيء منها.

وبرغم إقرارنا بكل وضوح أن هناك تيارات من معطلة الصفات شاركت المعتزلة إثم المحنة، وأن المعتزلة لم تبؤ بإثم المحنة لوحدها، إلا أننا يجب أن نوضح أيضًا أن هذه التيارات كانت تتعاون وتتعاضد بسبب حميمية المشترك التعطيلي بينها، فبشر المريسي كان يدعم الجاحظ لدىٰ السلطان، برغم أنهما أعداء في القدر، إلا أنهما إخوان في رضاع التعطيل، وقد روىٰ هذا التناصر الجاحظ نفسه، حيث يقول (وقال لي بشر المريسي: عُرِض كتابي -أي كتاب الجاحظ- علىٰ المأمون في «تحليل النبيذ»، وبحضرته محمد بن أبي العباس الطوسي، فانبرىٰ للطعن عليه، فقلق المأمون واحتدم)[1] ثم ذكر المريسي للجاحظ كيف دخل المجلس وانتصر لكتاب الجاحظ وذب عن قوله!

ومن الاستدلالات الخاطئة التي وقعت في استشراقيات المحنة وشرحها الحداثي العربي هو أنهم إذا رأو أهل السنة يذمون الجهمية وينسبون المحنة للجهمية ظنوا أن هذا دليلًا علىٰ أنه لا صلة للمعتزلة بذلك، والواقع أن هذا قصور فظيع في فهم اللغة العقدية في التراث الإسلامي، فأهل السنة لا يقصرون مصطلح

(١) الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، (ص١/ ٣٤٢).

«الجهمية» علمًا عينيًا علىٰ أشخاص فرقة بذاتها، بل يستعملونه وصفًا موضوعيًا للمعطلة بسائر طبقاتهم، ومظلة عامة يدخلون فيها من تلبس بشيء من نفي الصفات الإلهية، بدًا من الجهمية المحضة، وانتهاء بالجهمية الجزئية كالأشعرية والماتريدية، ولذلك يجعلون التجهم مراتب كما يقول ابن تيمية:

(الجهمية علىٰ ثلاث درجات، فشرُّها «الغالية» الذين ينفون أسماء الله وصفاته . . .، والدرجة الثانية من التجهم: هو «تجهم المعتزلة» ونحوهم، الذين يقرون بأسماء الله الحسنىٰ في الجملة لكن ينفون صفاته . . .، وأما الدرجة الثالثة: فهم الصفاتية المثبتون المخالفون للجهمية لكن فيهم نوع من التجهم، كالذين يقرون بأسماء الله وصفاته في الجملة لكن يردون طائفة من أسمائه وصفاته الخبرية، أو غير الخبرية، ويتأولونها كما تأول الأولون صفاته كلها. . .، وفي هذا القسم يدخل أبو الحسن الأشعري وطوائف من أهل الفقه والكلام والحديث والتصوف)[(١)].

ولذلك فإن أئمة السنة اشتهر عنهم في حقبة المحنة وما بعدها قولهم «من قال القرآن مخلوق فهو جهمي»، برغم أنها صفة واحدة وهي صفة الكلام، ومع ذلك أدخلوه في وصف التجهم، ومن الغريب أن يخلط بعض مستشرقي المحنة في مفهوم الجهمية والتجهم، برغم أن صاحبهم المستشرق مونتجمري وات قد كتب مقالة في نفس مرحلة الستينات يتتبع فيها إطلاقات الحنابلة

---

(١) ابن تيمية، الفتاوىٰ الكبرىٰ، (ص٦/ ٣٧٠-٣٧٢).

لمصطلح الجهمية والتجهم، ويؤكد فيه سعة استعمالهم لهذا المصطلح(١).

وقد نبّه علىٰ ذلك أيضًا العلامة جمال الدين القاسمي قبل زهاء مائة سنة من اليوم، في بحثه الذي نشره في مجلة المنار عام (١٩١٣م)، وقال فيه (انتشار آراء جهم وشيوع مسائله بين أولي العلم ولهج الناس بها كان سبق العصر الذي ظهرت فيه المعتزلة، إلا أنه سبق قريب. . ، إلا أن ما توافقوا فيه من هذه المسائل الكبيرة جعلهم كأهل المذهب الواحد، فلذلك أطلق أئمة الأثر لفظ الجهمية علىٰ المعتزلة، فالإمام أحمد في كتابه الرد علىٰ الجهمية، والبخاري في الرد علىٰ الجهمية، ومن بعدهم، إنما يعنون بالجهمية فيه المعتزلة، لأنهم كانوا في المتأخرين أشهر بهذه المسائل من الجهمية، ولكن كان غرض المتقدمين بالرد والمناقشة الجهمية، لأنها الأم لغيرها، والسابقة علىٰ سواها في الظهور)(٢).

وأما الاحتجاج بفكرة «سبق القول بخلق القرآن» وأنه مادام أن القول بخلق القرآن مطروح قبل المحنة فهذا يعني أنه لا صلة للمعتزلة بالمحنة!، فهذا من أغرب الاستدلالات، وهذا كمن يقول إن أبا جهل وأبا لهب وطبقتهم ليسوا مسؤولين عن الاضطهاد الذي عاناه الرسول ﷺ وأصحابه، لأن الشرك كان قبلهم حيث اخترعه في العرب عمرو بن لحي!

---

(١) Watt M., *The Political Attitudes of the Mu'tazilah*, Journal of the Royal Asiatic Society, Vol. 95, (1963), p. 38.

(٢) جمال الدين القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة، مجلة المنار، سبتمبر، ١٩١٣م.

أو من يقول إن كل الاضطهاد المنسوب للحجاج هو غير مسؤول عنه، لأن مظالم بني أمية بدأت قبل ذلك مع يزيد بن معاوية! بل هذا كمن يقول إن الأشعرية لا ذنب لهم في التعطيل لأن ابن كلاب سبقهم، وما دخل كون الفكرة الباطلة سبق أن قيلت في براءة القائل المتأخر؟! لا أدري كيف جازت هذه المماحكة الاستشراقية علىٰ الحداثيين العرب حتىٰ عدّوها حجة تستحق التناقل؟!

وشتان بين بزوغ بدعة علىٰ أرصفة مجالس الجدل، وبين اندلاع نار الاضطهاد بقرار رسمي! ويروي الدميري قائلًا: (وقال غيره: إن القول بخلق القرآن ظهر في أيام الرشيد، وكان الناس فيه بين أخذ وترك، إلىٰ زمن المأمون، فحمل الناس علىٰ القول بخلق القرآن، وكل من لم يقل بخلق القرآن عاقبه أشد عقوبة)[1].

- المناورة الفانسية بمعيار المعتزلة:

ثمة تناقضات جوهرية في تعامل «فان إس» -ومن وافقه من المستشرقين والشراح العرب- مع تصنيف المعتزلة، حيث يتم استبعاد الشخصية من المعتزلة، أو إدخالها في رجالاتهم، بحسب المصلحة الإعلامية من دخول هذه الشخصية وخروجها، وليس هناك معيار علمي مطّرد يطبّق علىٰ الجميع.

(١) الدميري، حياة الحيوان الكبرىٰ، تصحيح محمد قطة العدوي، دار الطباعة المصرية، ١٢٨٤هـ، (ص١/ ٧٢).

ويساعد علىٰ هذه المراوغة في معيار المعتزلة خضوع مصطلح «المعتزلة» لتقلبات تاريخية في حدوده ومداه، فقد بدأ مصطلح المعتزلة كما هو معروف عَلَمًا علىٰ من يقول بالمنزلة بين المنزلتين مع واصل بن عطاء، ثم دخل عليهم نفي القدر وسموه (العدل) في نفس مرحلة البدايات، ثم تأثروا ببدعة الجعد والجهم في نفي الصفات وسموه (التوحيد)، وأما أصل إنفاذ الوعيد فهو مفهوم تبعي لأصل المنزلة بين المنزلتين، وأما أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يعنون به الخروج المسلح علىٰ أئمة الجور فلا أعرف مؤشرًا يكشف متىٰ دخل عليهم، وخلال هذه الرحلة منذ واصل وعمرو بن عبيد، ثم أبا الهذيل العلاف وحقبة المحنة، ثم الجبائيين، ثم القاضي عبد الجبار في المرحلة البويهية، حدثت تفاصيل كلامية كثيرة اختلفوا فيها يتعذر استيعابها.

ومن المفارقات الطريفة في رحلة المعتزلة أن مصطلح المعتزلة بدأ عَلَمًا علىٰ من يقول بأصل «المنزلة بين المنزلتين» ولكن بذرة الإرجاء التي بذرها غيلان داخل هذه المنظومة استمرت في النمو، وغيلان يعده المعتزلة أحد أسلافهم العدلية، وكثر المخالفون من المعتزلة في أصل الوعيد، وشاع فيهم الإرجاء، حتىٰ أصبح الإرجاء لا يخرج الرجل من وصف الاعتزال، وأصبح هذا تيارًا داخليًا يسمىٰ «مرجئة المعتزلة»، وصار مصطلح المعتزلة لا صلة له حاسمة بأصل إنفاذ الوعيد والمنزلة بين المنزلتين!

وفي نص ثمين جدًا لأبي القاسم الكعبي البلخي يوضح فيه

كيف انقلب الهامش علىٰ المتن، وخرج أصل «المنزلة بين المنزلتين» من المركز إلىٰ الأطراف، حيث يقول:

(والاعتزال، رحمك الله، وإن كان سنذكر سببه، وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين، فقد صار في يومنا هذا سمة لمن قال بالتوحيد والعدل، ولم يعتقد من سائر المقالات ما يزيل الولاية ويوجب العداوة، وزال عن من خالف التوحيد والعدل، وإن قال بالمنزلة بين المنزلتين، هذا ضرار وأصحابه يقولون بذلك، وليس تلزمهم سمة الاعتزال، ولا يقبلهم أهله)[(١)].

هذا النص شديد الغزارة بالمعطيات، فالبلخي يوضح ارتباط أصل لقب المعتزلة بأصل المنزلة بين المنزلتين، ويؤكد خضوع اللقب للتطور التاريخي حيث قال «فقد صار في يومنا هذا سمة لمن. .» بمعنىٰ أنه لم يكن كذلك من قبل، ثم يوضح البلخي أن الأصلين المعتبرين في الهوية الاعتزالية هما التوحيد والعدل، ويؤكد خروج أصل «المنزلة بين المنزلتين» من مكونات اللقب الاعتزالي، بل ويذكر نموذجًا لمن كان يقول بأصل المنزلة بين المنزلتين وهو ضرار وأصحابه المنتسبين لهم، ومع ذلك رفضهم متأخرو المعتزلة، لأن ضرار خالف في القدر.

وابن تيمية في رصده قريب من التصوير الذي يقدمه البلخي، حيث يقول ابن تيمية: **(المعتزلة أولًا الذين كانوا في زمن عمرو بن عبيد**

---

(١) البلخي، ذكر المعتزلة، (ص٧٥).

وأمثاله لم يكونوا جهمية، وإنما كانوا يتكلمون في الوعيد وإنكار القدر، وإنما حدث فيهم نفي الصفات بعد هذا)[1]

والواقع أن هذا الاضطراب والتردد في لقب المعتزلة بقي إلىٰ عصر القاضي عبد الجبار، حتىٰ أن المستملي لكتابه شرح الأصول الخمسة، وهو أحمد بن الحسين، لاحظ تردد القاضي عبد الجبار في كتبه الثلاثة في تحديد الأصول التي يرجع إليها الاعتزال، حيث يقول: (اعلم أن ما يلزم المكلف معرفته من أصول الدين: أصلان اثنان، علىٰ ما ذكره رحمه الله في المغني، وهما: التوحيد والعدل. وذكر في المختصر الحسنىٰ أن أصول الدين أربعة: التوحيد والعدل والنبوات والشرائع. . ، وذكر في الكتاب أن ذلك خمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. . ، والأولىٰ ما ذكره في المغني)[2] .

وأما «مرجئة المعتزلة» فممن استعمل المصطلح أبو الوفاء ابن عقيل (ت٥١٣هـ)[3]، ورأيت بعض المعتزلة الزيدية المتأخرين قد

---

(١) ابن تيمية، شرح الأصبهانية، تحقيق د. محمد السعوي، دار المنهاج، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٠هـ، (ص٤٩٠).

(٢) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الرابعة، ١٤٢٧هـ، (ص١٢٢).

(٣) ابن الجوزي، المنتظم، تحقيق محمد ومصطفىٰ عطا، دار الكتب العلمية، (ص١٤/ ٣٩١).

استعمله كالفقيه العزي محمد يحي مداعس (ت ١٣٥١هـ)[١]، وقد ذكر المعتزلة في كتبهم عددًا من المعتزلة القائلين بالإرجاء، ومع ذلك لم يخرجوهم من عداد المعتزلة برغم إقرارهم بإرجائهم، ومنهم: غيلان بن مسلم[٢]، وأبو شمر الحنفي[٣]، وأبو كلدة[٤]، وموسىٰ الأسواري[٥]، وأبو عمران مويس بن عمران ومحمد بن شبيب[٦]، وأبو الحسين الصالحي[٧]، وأبو سعيد الباساني لكن ذكروا أنه رجع عنه[٨].

والقول بالإرجاء هو شرخ فادح لأصل إنفاذ الوعيد والمنزلة بين المنزلتين، ومع ذلك لم يتردد المعتزلة في وضع هؤلاء المرجئة في قوائم الشرف الاعتزالي.

ونتيجةً لهذه التقلبات والتحولات التاريخية للقب المعتزلة فقد

---

(١) حيث وصف مداعس في كتابه «الكاشف الأمين عن جواهر العقد الثمين» غيلان بن مسلم ومحمد بن شبيب بأنهما من «مرجئة المعتزلة». [رسالة مصورة].

(٢) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص٢٢٩)؛ ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، (ص٢٥).

(٣) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص٢٦٨)؛ ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، (ص٥٧).

(٤) فضل الاعتزال، (ص٢٧٠)؛ طبقات المعتزلة، (ص٥٨).

(٥) فضل الاعتزال، (ص٢٧١)؛ طبقات المعتزلة، (ص٦٠).

(٦) فضل الاعتزال، (ص٢٧٩)؛ طبقات المعتزلة، (ص٧١).

(٧) ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، (ص٧٢).

(٨) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص٢٨٤).

صار معيار هذا اللقب مترددًا، والذي يتحصل من استعمالات الناس لقب «المعتزلة» بحسب سعة وضيق ما يتناوله أنه يقع علىٰ ثلاثة مستويات:

الاستعمال الأول، وهو أضيق الاستعمالات، وهو من يقصر لقب المعتزلة علىٰ من يقول بكل الأصول الخمسة، فمن خرم أصلًا منها أخرجه من عداد المعتزلة، وهذا الضابط وإن كان يوجد نظريًا في كلام متأخري المعتزلة، كما في قول أبي الحسين الخياط (**وليس يستحق أحدٌ منهم اسم الاعتزال حتىٰ يجمع القول بالأصول الخمسة**)[1]، ولكن لا أحد عمليًا يلتزم بذلك، لا من المعتزلة ولا من خارجهم.

والاستعمال الثاني هو من يجعل الاعتزال قائمًا علىٰ ركنين هما (التوحيد والعدل) والتوحيد تعطيل الصفات والعدل نفي القدر، وهذا هو الاستعمال الرائج بين المعتزلة عمليًا، وأشار له نظريًا أبو القاسم البلخي حين قال (**فقد صار في يومنا هذا سمة لمن قال بالتوحيد والعدل**)[2]، وهو أحد أقوال القاضي عبد الجبار التي رجّحها أحمد بن الحسين حين قال القاضي (**اعلم أن ما يلزم المكلف من أصول الدين اثنان: التوحيد والعدل**)[3].

---

(١) الخياط، الانتصار والرد علىٰ ابن الراوندي، تحقيق محمد حجازي، مكتبة الثقافة الدينية، (ص١٩٠).

(٢) البلخي، ذكر المعتزلة، (ص٧٥).

(٣) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الرابعة، ١٤٢٧هـ، (ص١٢٢).

وأما **الاستعمال الثالث**، وهو أوسع الاستعمالات، فهو من يُدخِل تحت لقب المعتزلة كل من ينفي عامة الصفات الإلهية ويمعن في التعطيل، سيما الاستعلان بمسألة خلق القرآن، بغض النظر عن موقفه من القدر، والحقيقة أن كثيرًا من المؤرخين والمقالاتيين من خارج المعتزلة يميل لهذا الاستعمال، وهو استعمال فيه تسامح.

ومن الطبيعي أن يكون الاختلاف في المعيار يورث اضطرابات في التطبيق، وهذا هو الذي وقع فعلًا، فثمة شخصيات كلامية كثيرة اختلفوا في دخولها تحت لقب المعتزلة، ومن أشهر هؤلاء ضرار بن عمرو والحسين النجار ونحوهم من كبار المتكلمين الذين كانوا مشاركين للمعتزلة في تعطيل الصفات الإلهية ثم خالفوا المعتزلة في القدر.

فقد رأينا عددًا من المتكلمين ومؤرخي الفرق يعتبر هؤلاء من المعتزلة، كما يقول النوبختي (ت٣١٠هـ) وهو شيعي معتزلي (**وزعم عمرو بن عبيد وضرار بن عمرو وواصل بن عبيد وهم أصول المعتزلة**)[١]، وقال في موضع آخر (**وقال بقية المعتزلة ضرار ومعمر وأبو الهذيل . .**)[٢].

فالنوبختي رمز متقدم عاش عمره العلمي في القرن الثالث، وهو يجعل ضرار بن عمرو من أصول المعتزلة، برغم مخالفة ضرار المشهورة للمعتزلة في القدر.

---

(١) النوبختي، فرق الشيعة، تحقيق ريتر، جمعية المستشرقين الألمانية، ١٩٣١م، (ص١١).

(٢) المصدر السابق، (ص١٣).

وقد نجد ما يدعم هذه العبارات للنوبختي فيما قاله شيخ معتزلة البصرة في وقته أبو يعقوب الشحام تلميذ أبي الهذيل، حين سئل عن عذاب القبر فقال (ما منا أحد أنكره، وإنما يحكىٰ ذلك عن ضرار)[1] فقد يقال أنه لم يستثن ما نسب لضرار إلا لأن ضرار محسوب عليهم فاحتاج للتنصيص علىٰ ما نسب إليه، فهذا محتمل.

ويضع الشهرستاني (ت٥٤٨هـ) هذه الشريحة في عداد ما يسميهم «المعتزلة المتوسطين» حيث يقول: (وظهرت جماعة من المعتزلة متوسطين، مثل ضرار بن عمرو، وحفص الفرد، والحسين النجار، ومن المتأخرين خالفوا الشيوخ في مسائل)[2]، ولذلك لا يخرج الشهرستاني الموافقين للنجار عن لقب المعتزلة كقوله (وأكثر معتزلة الري علىٰ مذهب الحسين النجار)[3]، كل ذلك برغم معرفة الشهرستاني في كتابه ذاته أن الضرارية والنجارية مخالفون للمعتزلة في القدر كما يقول (والمصنِّفون في المقالات عدُّوا النجارية والضرارية من الجبرية، ونحن سمعنا إقرارهم -أي المعتزلة- علىٰ أصحابهم من النجارية والضرارية فعددناهم من الجبرية)[4].

---

(١) ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، (ص٧٢)، وانظر قصة صحبة ضرار لواصل وبدء إنكاره لعذاب القبر: القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، (ص٢٠١).

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق كسرىٰ العلي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٢هـ، (ص٥٥).

(٣) المصدر السابق، (ص١٠٥).

(٤) المصدر السابق، (ص١٠٣).

فيمكن أن نستنتج من ذلك أن الشهرستاني رأىٰ النجارية في عصره -كالذين ذكرهم من أهل الري- ينسبون أنفسهم للمعتزلة ويرفضون الخروج عن لقبها، ولكن لأن كتب المعتزلة الجبرية كالضرارية والنجارية لم تصلنا، ووصلتنا كتب المعتزلة العدلية، أصبح المعاصرون يتبنون رأي المعتزلة العدلية في المعتزلة الجبرية، ومن الطبيعي أن تكون رواية ورأي من بلغتنا كتبه أكثر نفوذًا ممن لم تبلغنا.

وعبارة النوبختي -وهو متقدم تاريخيًا- التي سبق نقلها حين جعل «واصل وضرار أصول المعتزلة» برغم مخالفة ضرار في القدر، توحي فعلًا بوجود وتخلّق هذين الفرعين المعتزليين، أعني المعتزلة العدلية والمعتزلة الجبرية، ومما يمكن أن يؤكد هذا الاحتمال أن أبا الحسين الخياط في الانتصار له عبارة تجعل المظلة الكبرىٰ هي مظلة تعطيل الصفات التي يسمونها التوحيد، وتجعل التبع هو القدر، كما يقول الخياط (أهل التوحيد رجلان: عدلي، ومجبر، لا ثالث)[1]، فكأن أهل التوحيد العدلية هم «المعتزلة العدلية»، وأهل التوحيد الجبرية هم «المعتزلة الجبرية»، فلو صح هذا الاحتمال فإنه يعني أن المفهوم الأساس والركن النهائي لدىٰ المعتزلة هو تعطيل الصفات الذي يسمونه «التوحيد»، وليس جحد

(١) الخياط، الانتصار والرد علىٰ ابن الراوندي، تحقيق محمد حجازي، مكتبة الثقافة الدينية، (ص٦٤).

القدر الذي يسمونه «العدل»، وخصوصًا أنهم ذكروا أنه قد يوجد العدل دون الاعتزال[1].

ويبدو لي أن المعطىٰ الأساس الذي يزكي هذا الاحتمال أو يبطله هو جواب هذا السؤال: هل كان ضرار بن عمرو والحسين النجار يعدون أنفسهم من «مدرسة» المعتزلة أم لا؟

فإن كانوا يعدون أنفسهم من مدرسة المعتزلة فهذا يعني أن هناك فعلًا معتزلة جبرية غابوا عن المشهد التأريخي المعاصر بغياب كتبهم.

ومما يعزز احتمال كون أتباع المدرسة الضرارية والنجارية يعدون أنفسهم من المعتزلة هو كثرة تذمر المعتزلة العدلية من هذه النسبة، فإن كثرة التذمر مؤشر علىٰ وجود استمرار في نسبة هؤلاء للمعتزلة، ومن نماذج هذا الاستياء البيت المنسوب لبشر بن المعتمر حين قال عنهم:

فنحن لا ننفك نلقىٰ عارا
نفر من ذكرهم فرارا[2].

ويكشف القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ) -وهو متأخر- استياءه من استمرار موقف القارئ الخارجي في نسبة هؤلاء للمعتزلة، ويوضح كيف نشأ هذا الخلط، كما يقول:

---

(١) البلخي، ذكر المعتزلة، (ص٨٥).

(٢) الخياط، الانتصار، (ص٢٠٢).

(وكان من جملة من يختلف إليه -أي واصل بن عطاء- ويأخذ عنه: ضرار بن عمرو، ثم خُذِل من بعد، واعتقد الجبر، ومنه نشأ هذا المذهب، وفشا في الناس، فصنف وصنف أصحابه، ولما ذكرناه أخذ ابن الراوندي يشنع علىٰ أصحابنا بذكر مذاهب اختص بها ضرار بن عمرو، من حيث اختلط بأصحابنا علىٰ ما ذكرناه)[١].

فهذا النص كأنه يضع أيدينا علىٰ بداية الانقسام الاعتزالي في مسألة العدل، وأن الآخذين عن واصل بن عطاء فرعان: عمروية أتباع عمرو بن عبيد يمثلون المعتزلة العدلية، وضرارية أتباع ضرار بن عمرو ويمثلون المعتزلة الجبرية، إن صح هذا الاحتمال طبعًا.

وأما مقصود القاضي عبد الجبار بتشنيع ابن الراوندي فهو يقصد فيما يبدو مقولة ابن الراوندي في كتابه «فضيحة المعتزلة» حين قال (فأما القول بالماهية فقد قال به شيخا المعتزلة ضرار وحفص الفرد)[٢]، وابن الراوندي لا يتطرق الشك إلىٰ خبرته بالداخل المعتزلي فهو «معتزلي سابق»، وإنما موضع الحذر والاحتراس في التعامل مع عبارته هو احتمالات الانحياز نتيجة خصومته الحادة مع المعتزلة.

وربما لاحظ القارئ حجم الالتباس في هذه المسألة، أعني المدىٰ المعتمد للقب المعتزلة، وبسبب هذا الإشكال ابتكر ابن

(١) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص١٦٣).

(٢) نقلها عنه في رده عليه: الخياط، الانتصار، (ص٢٠١).

النديم المعتزلي (ت ٣٨٥هـ) مصطلحًا أو تمييزًا فرق فيه بين «المعتزلة المخلصين» و«المعتزلة غير المخلصين» كقوله تارةً (نعود إلىٰ ذكر المعتزلة المخلصين)(١) وقوله عن الأصم (فأخرجته المعتزلة من جملة المخلصين)(٢) وسمىٰ المبتدعة غير المخلصين (مبتدعة المعتزلة) كما قال عن ضرار بن عمرو (وهو من بِدعيّة المعتزلة)(٣).

وأما الحاكم الجشمي (ت٤٩٤هـ) فقد استعمل في التعبير عن هؤلاء مصطلحات سوقية وهي «أذناب المعتزلة»، لكن هذه الشتيمة في باطنها تعبر فعلًا عن أزمة في تعيين موقع هؤلاء بالنسبة للمعتزلة حيث يقول الجشمي: (فأذناب المعتزلة، ومن دونهم، رؤساء سائر الفرق، كضرار بن عمرو، أخذ عنهم ثم خالفهم فكفّروه وطردوه، ومن عدّه من المعتزلة فقد أخطأ، لأنا نتبرأ منه، فهو من المجبرة، وكحفص الفرد أخذ عنهم ثم خالفهم وصار من المجبرة، فصار رئيسًا في النجارية)(٤).

ومما يساعد علىٰ هذا الاضطراب قابلية العقل الاعتزالي للانشقاقات المستمرة علىٰ خلفية المناظرات، فما أكثر ما ينتهي مجلس الجدل بانقسام فوري، يتبعه سبك الألقاب والتصنيفات الجديدة، حتىٰ أنه ثار بينهم النزاع في المفاضلة بين واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، فصاروا قسمين: هذيلية ونظامية! كما ذكر

(١) ابن النديم، الفهرست، تحقيق أيمن فؤاد سيد، (ص٢/ ٥٩٤).

(٢) المصدر السابق، ذات الصفحة.

(٣) المصدر السابق، (ص٢/ ٥٩٦).

(٤) الجشمي، شرح العيون، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، (ص٣٩١).

الجاحظ الاختلاف في تفضيل (عمرو علىٰ واصل، فيرد بذلك الهذيلي علىٰ النظامي)[1].

وأما علاقة المعتزلة بمسألة الإمامة، ومن ثم علاقتهم بالشيعة، والتسويات والتخفيضات التي حصلت من الفريقين بهدف التقارب، ومن ثم التلاحم اللاحق، فهذه مسألة تزيد لقب الاعتزال تعقيدًا، وليس هذا موضع بسطها، وقد كان هذا التلاحم مشروع وحلم أبي علي الجبائي الذي تحقق لاحقًا، حيث يروي المعتزلة (قال: بلغني أن أبا علي همّ بأن يجمع بين المعتزلة والشيعة بالعسكر، وقال: قد وافقونا في التوحيد والعدل، وإنما خلافنا في الإمامة، فاجتمِعوا حتىٰ تكونوا يدًا واحدة)[2].

حسنًا، من الواضح من خلال التفاصيل السابقة عمق الإشكال في معيار المعتزلة، ووجود الاختلاف في مداه سعةً وضيقًا، والواقع أن «فان إس» ومن شايعه من المستشرقين والشراح العرب، مارسوا شيئًا من المخاتلة والمداورة في استعمال معيار المعتزلة سعةً وضيقًا بحسب مصلحة تلميع المعتزلة أمام الذوق المعاصر، وسأضرب نموذجًا لذلك:

لما كان المأمون رمز الاضطهاد في واقعة المحنة حاولوا إقصاءه من دائرة المعتزلة بإبراز ما نقله ابن طيفور عن ثمامة أن

---

(١) الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، (ص٧/ ٧).

(٢) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص٢٩١).

المأمون ترك القول بالقدر، وما نقله أيضًا من أن المأمون قال بالإرجاء، وتجاهل «فان إس» الوقائع الأخرىٰ التي تثبت تمسك المأمون بأصل العدل، والمعطيات الأخرىٰ التي تثبت وجود تيار الإرجاء بين المعتزلة، وقد سبق بيان ذلك بشواهده.

وفي المقابل لماء جاء «فان إس» وشراحه العرب لأبي موسىٰ المردار الذي يسميه المعتزلة راهب المعتزلة فإنهم عظموه وأبرزوا انتماءه المعتزلي، بل نسبه للمعتزلة في عنوان بحثه «خطبة المعتزلي المردار»[1]، ليستثمر سيرة هذا الراهب في تأكيد دعوىٰ مجانبة المعتزلة للسلطان، وتجاهلوا أن أبا موسىٰ المردار نفسه نُقِل عنه المخالفة في القدر أيضًا، بمثل ما نقل عن المأمون!

وقد نقل هذا عن المردار شيخهم أبي الهذيل، حيث ينقل أخبر المقالاتيين بأفكار المعتزلة وهو أبو الحسن الأشعري هذا عن أبي الهذيل حيث يقول (حكىٰ أبو الهذيل عن أبي موسىٰ أنه كان يزعم أن الله أراد معاصي العباد، بمعنىٰ أنه خلي بينهم وبينها)[2]، ونص أبو الحسن علىٰ انفراد المردار عن المعتزلة في هذا حيث يقول (وأجمعت المعتزلة علىٰ أن الله سبحانه لم يرد المعاصي، إلا المردار، فإنه حكي عنه أنه قال: أن الله أرادها، بأن خلىٰ بين العباد وبينها).

(١) Van Ess, *Un sermon du Mu'tazilite Murdār*, Arabica, T. 30, Fasc, 2 (1983), p. 111-124; Van Ess, *Dirār b. 'Amr und die "Cahmiya"*, Der Islam, 44 (1968): p. 59; van Ess, TG, p. 3-134; van Ess, FMT, p. 150, 184.

(٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين، (ص١٩٠).

ومسألة «إرادة الله وقوع المعاصي وتقديرها كونًا» هي أصل مسألة القدر وينبوعها، وجوهر أصل العدل عند المعتزلة نفيها وسد الباب دونها، وإدارة النزاع ومحورته بهذه الصورة هو الذي يتبناه المعتزلة أصلًا، كما يقول الجاحظ: (كان اختلاف الناس في القدر: علىٰ أن طائفة تقول: كل شيء بقضاء وقدر، وتقول الطائفة الأخرىٰ: كل شيء بقضاء وقدر إلا المعاصي)(١).

وعلاقة هذه المسألة بأصل العدل عند المعتزلة، وأن القول بإرادة الله للمعاصي وتقديرها قادح في أصل العدل عندهم؛ ليس استنتاجًا شخصيًا، بل هذه بدهية مشهورة، ومع ذلك فهم ينصون عليها، ففي كتاب القاضي عبد الجبار وفي الباب المخصص لأصل العدل عقد فصلًا قال فيه (فصلٌ، في أنه تعالىٰ لا يجوز أن يكون مريدًا للمعاصي، واتصال هذا الفصل بباب العدل ظاهر..، وكونه تعالىٰ عدلًا يقتضي أن تنفىٰ عنه هذه الإرادة)(٢).

فنحن نسأل «فان إس» وشراحه العرب: لماذا تم إبراز المخالفة المنقولة عن المأمون في القدر برغم كثرة ما يعارضها، ولم يتم إبراز مخالفة راهب المعتزلة أبي موسىٰ المردار في القدر؟

لماذا استعملتم مع المأمون المعيار الضيق للاعتزال لإخراجه من نادي المعتزلة، واستعملتم مع المردار «راهب المعتزلة» المعيار

---

(١) الجاحظ، رسالة النابتة، منشورة ضمن رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، (ص٢/ ١٨).

(٢) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، (ص٤٣١).

الواسع للاعتزال للاحتفاظ به في سجلات مناقب المعتزلة؟

وأنا لا أستبعد أن «فان إس» تفطن لذلك، لأنه منذ نصف قرن وهو منكب علىٰ جمع أقاويل المعتزلة، ولكنه يمارس دومًا آلية: تسليط الضوء علىٰ المعلومات المرغوبة، وإطفاء المصابيح عن المعلومات غير الملائمة، وإنما الذي أجزم أنه لا يستوعب هذه التفاصيل هم الشرّاح العرب كفهمي جدعان والجابري ونحوهم ممن كتب عن محنة الإمام أحمد ممن يشرب سرًا من سقاء المستشرقين.

- تهجين بلاء الإمام أحمد:

لما أنتجت المحنة عكس مقصود المعتزلة وتكتل معطلة الصفات، وخرج منها الإمام أحمد بجاه جماهيري مدوي، وتطامن له أقرانه من أهل الحديث، وصار يمشي في أزقة بغداد بأبّهة السنة، قضم المعتزلة والمعطلة أصابع الغبن، وصاروا يناكدون أهل السنة بالاستخفاف والتحقير لبطولة الإمام أحمد في هذه المحنة.

ومن أول من نقل عنه ذلك ابن شجاع الثلجي (ت ٢٦٦هـ) وهو معاصر للإمام أحمد، ويعده المعتزلة منهم[1]، واختلف النقل عنه في القرآن علىٰ ثلاث صيغ مخلوق ومحدث والتوقف، وليس هذا موضع تفصيلها، وهو عالم بفروع أبي حنيفة أخذها عن الحسن

---

(١) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص٣٤٤)؛ ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، (ص١٢٨).

بن زياد اللؤلؤي، وكثير من المعتزلة في تلك الحقبة ينتسبون في الفقه لأبي حنيفة، وكان الثلجي من المتحمسين في التشنيع علىٰ الإمام أحمد، وأما انتقاصه وتقزيمه للبلاء الذي أصاب الإمام أحمد فقد جاء عنه ذلك بطرق متعددة، حيث يقول بعض المؤرخين (جاء من غير وجه أن ابن شجاع الثلجي كان ينال من أحمد وأصحابه، ويقول: إيش قام به أحمد؟!)[1].

وواضح في هذه العبارة «أيش قام به أحمد؟!» حجم الامتعاض والكمد الذي يشعر به ابن الثلجي تجاه الانبهار الشعبي بصلابة الإمام أحمد، وأنه يحاول عبر هذا التقليل والتهوين تضميد جراح النرجسية الآيديولوجية بشيء من المكابرة.

وبقريب من حسرات ابن الثلجي هذه، فقد تنفس الجاحظ غبنًا مماثلًا، وراح يعيد صياغة قصة المحنة بطريقة تظهر الإمام أحمد وكأنه كان في مجرد زيارة تكريمية لقصر المعتصم، لم يتعرض فيها إلا لشيء من عتاب الأحبة!

ففي رسالته «خلق القرآن» قام الجاحظ بإعادة رسم حكاية المحنة بطريقة مكشوفة لا تخفي رغبة التقليل والتصغير لما أصاب الإمام أحمد، والتكلف في إظهار رقة وعاطفية المعتصم، والتمحل في دعوىٰ عبقرية صاحبه ابن أبي دؤاد، دعنا نتأمل سويًا كيف يروي الجاحظ الحكاية، يقول الجاحظ:

---

(١) الذهبي، ميزان الاعتدال، تحقيق علي البجاوي، دار المعرفة، (ص٣/ ٥٧٧).

(وقد قال صاحبكم للخليفة المعتصم، يوم جمع الفقهاء والمتكلمين والقضاة والمخلصين، إعذارا وإنذارا: امتحنتني وأنت تعرف ما في المحنة، وما فيها من الفتنة، ثم امتحنتني من بين جميع هذه الأمة! قال المعتصم: أخطأت، بل كذبت، وجدت الخليفة قبلي قد حبسك وقيدك، ولو لم يكن حبسك علىٰ تهمة لأمضىٰ الحكم فيك، ولو لم يخفك علىٰ الإسلام ما عرض لك . . ، وما زال به رفيقًا، وعليه رقيقًا، ويقول: لأن أستحييك بحق أحب إلي من أن أقتلك بحق، حتىٰ رآه يعاند الحجة، ويكذب صراحا عند الجواب . . ، وأما الموضع الذي واجه فيه الخليفة بالكذب، والجماعة بالقِحَة وقلة الاكتراث وشدة التصميم، فهو حين قال له أحمد بن أبي دؤاد: تزعم أن الله رب القرآن؟ قال: لو سمعت أحدًا يقول ذلك لقلت. قال: أفما سمعت ذلك قط من حالف ولا سائل، ولا من قاص، ولا في شعر، ولا في حديث؟! قال: فعرف الخليفة كذبه عند المسألة، كما عرف عنوده عند الحجة. وأحمد بن أبي دواد -حفظك الله- أعلم بهذا الكلام، وبغيره من أجناس العلم، من أن يجعل هذا الاستفهام مسألة، ويعتمد عليها في مثل تلك الجماعة، ولكنه أراد أن يكشف لهم جرأته علىٰ الكذب، كما كشف لهم جرأته في المعاندة، فعند ذلك ضربه الخليفة، وأية حجة لكم في امتحاننا إياكم، وفي إكفارنا لكم. . ، علىٰ أنه لم ير سيفا مشهورا، ولا ضرب ضربا كثيرا، ولا ضرب إلا ثلاثين سوطا مقطوعة الثمار، مشعثة الأطراف، حتىٰ أفصح بالإقرار مرارا. ولا كان في مجلس ضيق، ولا كانت حاله حال مؤيسة، ولا كان مُثقلا بالحديد، ولا خُلِع قلبه بشدة الوعيد، ولقد كان ينازع بألين الكلام، ويجيب بأغلظ

الجواب، ويرزنون ويخف، ويحلمون ويطيش، وعبتم علينا إكفارنا إياكم..)[1]

واضح جدًا في هذا النسج لرواية المحنة لمسات الصنعة والتزويق لإشعار القارئ برقة الجلاد وعنف الضحية! وفي هذه الرواية تناقضات داخلية، بل وتضارب مع رواية المعاصرين من غير الحنابلة، وسنتعرض لهذا قريبًا.

وبعد أن دون الجاحظ (ت٢٥٥هـ) هذه النسخة المؤدلجة لواقعة المحنة، التقطها المؤرخون المتأخرون من الشيعة والزيدية المعتزليون واستدمجوها في كتبهم كالمسعودي (ت٣٤٦هـ) وابن المرتضىٰ (٨٤٠هـ) ونحوهم مع شيء من التصرف أيضًا.

وقد بقيت هذه النسخة الجاحظية للمحنة غير معتمدة في عامة كتب التأريخ والتراجم، حتىٰ جاء مستشرقو المحنة، وعلىٰ رأسهم «فان إس»، وأشعل الأضواء علىٰ هذه الطبعة الجاحظية لحادثة المحنة، بل لام أصحابه المستشرقين لاحقًا علىٰ تأخر العناية بها[2]، وكان قد جاء فهمي جدعان، وأخذها عن المستشرقين من جملة الشحنة التي سبق شرح تفاصيل تهريبها.

وبرغم أن هذا الاعتماد علىٰ نسخة الجاحظ ينطوي علىٰ اقتراف جناية منهجية في البحث العلمي وهي الاعتماد علىٰ رواية

---

(١) الجاحظ، رسالة «خلق القرآن»، منشورة في: رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، (ص٣/ ٢٩٢-٢٩٦).

(٢) Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, p, 3: 462.

الجلاد وتكذيب رواية الضحية، إلا أن المستشرقين المتأخرين يعتبرون هذا من إنجازات «فان إس» ومن شايعه من مستشرقي المحنة! حتىٰ قال المستشرق اليهودي المعاصر نمرود هورفيتز، المتخرج من جامعة تل أبيب ويدرّس في جامعة بن غوريون بإسرائيل: (التحول الهام الذي صنعه هؤلاء العلماء في صياغة التاريخ هو استدماج الرواية اللاسُنِّيَّة للمحنة في توصيفهم وتحليلهم)[1].

فمن العجيب أن يفتخر المستشرقون دون أي غضاضة بأنهم يتبنون هاهنا قصة الجلاد عن رحمته وشفقته بضحاياه! ودعنا نناقش الآن مدىٰ علمية هذه النسخة الجاحظية للمحنة:

فأول ثغرة تواجهنا في حكاية الجاحظ هي الارتطام بمنطق التاريخ، فالإمام أحمد حصد إعجاب وانبهار أقرانه من أهل الحديث وأئمة السنة وصاروا يتطاولون في تفخيم شأنه، فلو كان الإمام أحمد أقر مرارًا كما يقول الجاحظ -لاحظ أنه يقول مرارًا- فما الفارق بينه وبين أئمة السنة الذين امتنعوا أولًا عن القول بخلق القرآن، ثم لما قُيِّدوا في الحديد وأُمِر بإشخاصهم للمأمون أجابوا، وخصوصًا من واصلوا الامتناع حتىٰ ما قبل اللحظة الأخيرة، وهما سجّادة أبو علي الحسن بن حماد (ت٢٤١هـ) والحافظ عبيد الله بن عمر القواريري (ت٢٣٦هـ)؟ وهكذا من امتحن فأجاب من الأئمة

(١) Hurvitz N., *Who is the accused? The interrogation of Ahmad Ibn Hanbal*, Al-Qantara 22 (2001): p. 360.

مثل السبعة الذي كان قد أمر بإشخاصهم كيحي بن معين وابن سعد وأبو خيثمة.

فإذا كان أحمد بن حنبل أقر «مرارًا» فور مسّه بعود لطيف الملمس كما يصوّر الجاحظ فما مبرر هذا الذهول والتعظيم من أقرانه له؟ فهو مثلهم، فقد اشتركوا في التقية أمام شعاع السيف، بمعنىٰ أن رواية الجاحظ لا تستجيب لمنطق الواقع ولا تقدم تفسيرًا لمعطيات تاريخية احتفت بالمحنة.

وتعظيم أئمة السنة والحديث من أقران ومعاصري الإمام أحمد له بلغ حد التواتر والاستفاضة وليس مرويًا عن عائلة الإمام أحمد أصلًا، وسأذكر بعض النماذج:

فمن ذلك إمام فن العلل الحديثية أبو الحسن ابن المديني (١٦١-٢٣٤هـ) وقد كانوا يسمونه «حية الوادي» لدهائه في افتراس العلل في الأسانيد، وهو شيخ البخاري الذي علمه الصنعة، حتىٰ قال البخاري «ما استصغرت نفسي عند أحد إلا عند علي بن المديني»، وابن المديني أكبر سنًا من الإمام أحمد، ومات قبل وفاة أحمد بسبع سنوات، وهو ممن ترخص وأجاب في المحنة خوفًا علىٰ نفسه من القتل وقد هددوه، ثم استدعاه ابن أبي دؤاد نفسه، ومع ذلك فقد جاء عنه بطرق متعددة أنه يقول: (**إن الله أعز هذا الدين برجلين: أبو بكر الصديق يوم الردة، وأحمد بن حنبل يوم المحنة**)[1].

---

(١) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق بشار عواد، دار الغرب، (ص٦/ ٩٨)؛ ابن عساكر، تاريخ دمشق، تحقيق محب الدين العمروي، دار الفكر، (ص٥/ ٢٧٨).

ونُقل عن ابن المديني عبارات تبجيل وتفخيم مماثلة تجاه موقف الإمام أحمد، وهذه العبارات من ابن المديني لها دلالات مضاعفة، ذلك أن ابن المديني ليس شخصًا هامشيًا في علم الحديث، بل بعضهم يقدمه في معرفة العلل علىٰ الإمام أحمد ويقدمون أحمد في فقه الحديث، كما أنه أسن من أحمد بثلاث سنوات، والنفوس تستنكف عن تعظيم من يصغرها سنًا، وهذا أغلظ من حجاب المعاصرة، إضافة إلىٰ أن الإمام أحمد كان له موقف نقدي من إجابة ابن المديني في المحنة ومرونته في العلاقة مع ابن أبي دؤاد، والنفوس تستثقل مديح من ينقدها، ومع ذلك كله يبلغ ابن المديني بمنزلة موقف الإمام أحمد أن يشبهه بموقف أبي بكر الصديق يوم الردة!

ومن يعرف كيف يفكر العقل السني وما هي الرموز المعظمة في تفكيره يدرك هول هذا التشبيه وأن ابن المديني أراد به بلوغ الغاية النهائية من الإطراء، فلو كانت المحنة كما وصف الجاحظ، مجرد أعواد لطيفة الملمس ثم اعترف أحمد «مرارًا» فما هو مبرر هذا الإيغال والإمعان في الإطراء من ابن المديني وتشبيه موقف أحمد بموقف أبي بكر الصديق؟!

ومن المتخصصين الكبار في علوم السنة النبوية أبو زكريا يحي بن معين (١٥٨-٢٣٣هـ)، وهو من غطاريف علم الرجال، وبعضهم يقدمه علىٰ الإمام أحمد في معرفة الرجال، ويقدمون أحمد في فقه الحديث، وابن معين أسنّ من الإمام أحمد بست سنوات، ومات

قبل وفاة أحمد بثمان سنوات، وابن معين من السبعة الذين كتب المأمون بإشخاصهم إليه فأجابوا لما هددوا، وكان الناس يعتبون علىٰ ابن معين لماذا لم يصبر مثل أحمد بن حنبل فكان ابن معين يقول: **(أراد الناس أن أكون مثل أحمد بن حنبل، لا والله ما أكون مثل أحمد أبدًا)**[1].

وهذا الخبر مروي عن ابن معين بإسناد كالشمس، حيث رواه صاحب الكتاب الإمام الحافظ عبد الرحمن بن أبي حاتم، عن الحافظ العباس الدوري، والعباس الدوري أصلًا له اختصاص بابن معين إذ لازمه وتخرّج علىٰ يديه ونقل عنه كلامه في الرجال في كتاب مطبوع، عن ابن معين نفسه صاحب العبارة.

وفي عبارة ابن معين هذه دلالات غزيرة فهي تدل ضمنًا أن الناس يضغطون علىٰ العلماء ليكونوا مثل أحمد بن حنبل، ثم يقول ابن معين مجيبًا لهم في سياق التعظيم لأحمد أنه يتعذر عليه سلوك طريقة أحمد بن حنبل، ويحلف علىٰ ذلك، هذا برغم أنه أسن من أحمد ويشاركه التميز في التخصص وهو علم الحديث.

فلو كانت المحنة كما حكىٰ الجاحظ إنما هي بضع أغصان ناعمة لم تحتضن أحمد حتىٰ دلق الإقرار بخلق القرآن «مرارًا» فلماذا يلح الناس علىٰ ابن معين أن يحتذي حذو أحمد، ولماذا

---

(١) ابن أبي حاتم، **الجرح والتعديل**، تعليق عبد الرحمن المعلمي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، (ص١/ ٢٩٨).

يبذل ابن معين اليمين أنه لا يطيق سلوك طريق أحمد، ما مبرر كل هذا الجدل الشعبي؟! وما مسوغ هذه الأيمان؟

وهذا الحافظ الإمام أبو الوليد الطيالسي (١٣٣-٢٢٧هـ) وهو شيخ البخاري، بل هو شيخ هذه الطبقة كلها فقد روىٰ عنه أبو داود والدارمي وأبو زرعة وأبو حاتم وغيرهم من أئمة الحديث، وهو أسنّ من الإمام أحمد بأحد عشر عامًا، ومع ذلك فقد روىٰ عنه تلميذه البخاري عبارة فيها إجلال مندهش للإمام أحمد، حيث يقول البخاري في كتابه التاريخ الأوسط: (لما ضُرِب أحمد كنا بالبصرة، فسمعت أبا الوليد يقول: لو كان هذا في بني إسرائيل لكان أحدوثة)[1].

وهذه عبارة لا تحتاج البحث في إسنادها أصلًا، لأن الإمام البخاري يرويها في كتابه عن القائل نفسه، وهو شيخه، وتشير هذه العبارة إلىٰ أن ضرب الإمام كان حدثًا من قضايا الشأن العام حتىٰ أنه تسامع الناس به، وتحدث به أهل البصرة وكان البخاري حينذاك هناك، ثم بلغ من تعجب أبي الوليد الطيالسي أن جعل ثبات الإمام أحمد أشبه بالخوارق التي تكون في الأمم السابقة، والأحدوثة هي الواقعة العجيبة التي يتحدث الناس حولها ويتناقلون خبرها.

ولم تكن مثل هذه العبارات لأقران أحمد تعليقات شخصية عابرة، بل كانت تحتل جزءًا من مجالسهم في تلك الحقبة المعاصرة للمحنة، وهذه القصة تعكس لنا شيئًا من مجالسهم،

---

(١) البخاري، التاريخ الأوسط، تحقيق د.يحي الثمالي، مكتبة الرشد، (ص٤/ ١١١٠).

حيث يروي الحافظ أبو نعيم فيقول:

(حدثنا سليمان بن أحمد، ثنا محمد بن الحسين الأنماطي، قال: كنا في مجلس فيه يحيىٰ بن معين وأبو خيثمة زهير بن حرب وجماعة من كبار العلماء، فجعلوا يثنون علىٰ أحمد بن حنبل ويذكرون من فضائله. فقال رجل: لا تكثروا بعض هذا القول. فقال يحيىٰ بن معين: وكثرة الثناء علىٰ أحمد بن حنبل يستكثر؟! لو جالسنا مجالسنا بالثناء عليه ما ذكرنا فضائله بكمالها)[1].

وهذا إسناد صحيح كما ترىٰ فإن سليمان بن أحمد الذي يروي عنه أبو نعيم الخبر هو الحافظ الطبراني صاحب المعاجم الثلاثة المشهورة، وأما محمد بن الحسين الأنماطي الذي يروي عنه الطبراني فهو شيخه الذي أكثر عنه في معاجمه وهو أحد الثقات، ومحمد بن الحسين هذا من تلاميذ ابن معين، وهو يروي القصة التي حضرها في هذا المجلس الذي فيه أئمة كبار ومنهم ابن معين وأبو خيثمة (١٦٠-٢٣٤هـ)، وكلاهما من المجموعة التي سماهم المأمون في خطابه وطلب إشخاصهم إليه فأجابوا في المحنة وترخصوا.

والحقيقة أن النماذج من انبهار ودهشة وتعظيم أقران أحمد من أئمة الحديث له كثيرة، ولا يمكننا هاهنا أن نسترسل في

---

(١) أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتب، العلمية، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٩هـ، (ص٩/١٦٩).

سياقها، فليس هدفنا الترجمة، بل هدفنا استكشاف المضامين التاريخية والمناخ الفكري المودع فيها، ويمكن للباحث مواصلة فحص هذه النماذج فيما جمعه المؤرخون عن منزلة الإمام أحمد وتقييم أقرانه له، ولكن دعنا الآن نركز الخلاصة التأريخية من الشواهد السابقة، فالملاحظ في الشواهد السابقة أن كلهم أكبر سنًا من الإمام أحمد، وكلهم ماتوا قبل وفاته، فالإمام أحمد عاش في المرحلة (١٦٤-٢٤١هـ)، وأما البقية: ابن المديني (١٦١-٢٣٤هـ)، وابن معين (١٥٨-٢٣٣هـ)، وأبو الوليد الطيالسي (١٣٣-٢٢٧هـ)، وأبو خيثمة (١٦٠-٢٣٤هـ).

وهذا يعني أن هؤلاء كلهم ماتوا رحمهم الله قبل أن يؤلف صالح بن أحمد، وحنبل بن إسحاق، كتابيهما عن سيرة أحمد ومحنته! لأن هاتين الرسالتين لصالح وحنبل كتبتا بعد وفاة الإمام أحمد، وبالتالي فإن فرضية المستشرقين وشراحهم الحداثيين في أن محنة الإمام أحمد ضخمها صالح وحنبل واسترسل في الخيال متأخرو الحنابلة أنها فرضية مجدبة قاحلة تتناقض مع الواقع التاريخي، لأن الأئمة الذين تعجبوا وذهلوا من بسالة الإمام أحمد توفوا قبل أن تؤلف هاتان الرسالتان أصلًا!

والعلماء الذين أدركوا الإمام أحمد أخبرونا أن منزلة الإمام أحمد إنما صعدت عاموديًا بعد المحنة، وقد صوّر لنا هذا محدّث أدرك هذه الحقبة، وهو شيخ الجرح والتعديل أبو زرعة الرازي (٢٠٠-٢٦٤هـ) حيث يروي عنه تلميذه عبد الرحمن بن أبي حاتم

فيقول: (سمعت أبا زرعة يقول: لم أزل أسمع الناس يذكرون أحمد بن حنبل بخير، ويقدمونه علىٰ يحيىٰ بن معين وأبي خيثمة، غير أنه لم يكن من ذكره ما كان بعد ما امتُحِن، فلما امتُحِن ارتفع ذكره في الآفاق، ولولا ما حصف المعتصم ودعا بعم أحمد بن حنبل ثم قال للناس تعرفونه؟ قالوا: نعم هو أحمد بن حنبل، قال فانظروا إليه أليس هو صحيح البدن؟ قالوا: نعم).

وهذه العبارة لا تكلفنا البحث في إسنادها، لأن الإمام ابن أبي حاتم يرويها عن شيخه أبي زرعة مباشرة ويسجلها في كتابه، وهذه العبارة الثمينة تقودنا إلىٰ أن أحمد بن حنبل كان عالم حديث له وزنه بين المتخصصين، حتىٰ أن كان يقدم علىٰ من هم أكبر منه سنًا من علماء الحديث مثل أبي خيثمة زهير بن حرب ويحي بن معين، ولكن أبا زرعة ينبّه إلىٰ مستوىٰ آخر من المنزلة وهو «الشعبية الجماهيرية» للإمام أحمد، ويكشف لنا أبو زرعة أنها التهبت بعد المحنة، أو بحسب عبارة أبي زرعة «فلما امتُحِن ارتفع ذكره في الآفاق».

وأما قول أبي زرعة «ولولا ما حصف المعتصم» يعني به أن المعتصم تصرف بحنكة وحصافة سياسية تجاه غليان العامة وطلاب الحديث نُصرةً للإمام أحمد، وأنه أطلقه فهدأ الناس، وأبو زرعة كان يتوقع أن المعتصم لو لم يفعل ذلك لربما وقعت فتنة، وأبو زرعة حين وقعت المحنة كان شابًا عمره في العشرينات، ومما يؤكد توقع أبي زرعة أنه قد تعددت الروايات التي جاء فيها أن

بعض طلاب الحديث استأذنوا الإمام أحمد في الخروج المسلح فنهاهم وأمرهم بالصبر.

والنتيجة الأخرىٰ التي نسجلها من هذه الشواهد التاريخية ونظائرها، هي ما سبقت الإشارة إليه، وهو أنه لو صحت رواية الجاحظ للمحنة وأن أحمد لم تمسه إلا ضربات لطيفة فأقر «مرارًا» لكنا أمام معضلة في تفسير هذا الدوي الجماهيري الذي شارك فيه شيوخ أحمد الذين هم أكبر منه، مما يعني أن رواية الجاحظ لامتحان أحمد هي رواية مصنوعة لأغراض المناكدات الحزبية.

- التناقضات الداخلية في نسخة الجاحظ:

وأما التضاربات الذاتية في رواية الجاحظ فمن أطرفها أن الجاحظ في محاولته تقبيح صورة الإمام أحمد نسي نفسه أثناء اندفاعه وقدم لنا الإمام أحمد في صورتين متعاكستين، حتىٰ كأننا أمام أحمدين بن حنبلين، ولسنا أمام أحمد بن حنبل واحد! ففي الصورة الأولىٰ حاول تقديم أحمد بن حنبل أثناء المحاكمة أنه ذلك الشخص الخوار الضعيف المتملق للخليفة الذي اعترف «مرارا» فور التربيت علىٰ كتفه بغصن مليح، كما يقول الجاحظ في نصّه الذي نقلناه آنفًا «علىٰ أنه لم ير سيفا مشهورا، ولا ضرب ضربا كثيرا، ولا ضرب إلا ثلاثين سوطا مقطوعة الثمار، مشعثة الأطراف، حتىٰ أفصح بالإقرار مرارا. ولا كان في مجلس ضيق، ولا كانت حاله حال مؤيسة، ولا كان مثقلا بالحديد، ولا خلع قلبه بشدة الوعيد».

ولكن حماسة لعبة التشويه أذهلت الجاحظ عن نفسه، وقدّم لنا أحمد بن حنبل في نفس لحظة المحاكمة في صورة ضد هذه الصورة المرسومة، بأنه ذلك الشخص الشديد قوي الشكيمة المصمم الذي لا يكترث، كما يقول الجاحظ نفسه في ذات النص **«وأما الموضع الذي واجه فيه الخليفة بالكذب، وقلة الاكتراث وشدة التصميم»، «ولقد كان ينازع بألين الكلام، ويجيب بأغلظ الجواب، ويرزنون ويخف، ويحلمون ويطيش».**

فأوقعنا الجاحظ في حيص بيص، وصرنا لا ندري هل الإمام أحمد -بحسب الجاحظ- خوار ضعيف، أم كان مصممًا غليظًا قليل الاكتراث؟!

والواقع أن الجاحظ لم يتنبه أنه مدح الإمام أحمد وأثبت ما أراد أن ينفيه، ففي قول الجاحظ (ولقد كان -أي احمد بن حنبل- ينازع بألين الكلام، ويجيب بأغلظ الجواب) منقبة مدهشة للإمام أحمد، فمن يستطيع أن يجيب المعتصم بأغلظ الجواب إلا رجل مغوار رابط الجأش قلبه قلب الأسود؟!

لكن ما تفسير هذا التناقض الداخلي في التصوير المتعاكس لدىٰ الجاحظ؟ الحقيقة أن هذا له صلة بأحد مكونات أسلوب الجاحظ، وهو ما يمكن تسميته أسلوب «الرفع والخفض المناقبي» الذي مارسه في كتبه، فأحد مستويات المعالجة في كتبه هو أنه يأتي لقوم ويجمع معايبهم ويعيد صياغتها بشيء من التصرف ببيانه الأدبي ويحطهم إلىٰ أسفل درجة، ويأتي لقوم ويجمع مناقبهم ويعيد

صياغتها ويتصرف فيها ويعليهم إلىٰ أسمىٰ درجة، وقد نبّه لهذا الأسلوب لدىٰ الجاحظ تلميذه السابق ابن قتيبة (٢٧٦هـ) الذي تركه وتمسك بالسنة، حيث يقول ابن قتيبة عن الجاحظ:

(ثم نصير إلىٰ الجاحظ، وهو آخر المتكلمين، والمعاير علىٰ المتقدمين، وأحسنهم للحجة استثارة، وأشدهم تلطفًا لتعظيم الصغير حتىٰ يعظم، وتصغير العظيم حتىٰ يصغر، ويبلغ به الاقتدار إلىٰ أن يعمل الشيء ونقيضه، ويحتج لفضل السودان علىٰ البيضان، وتجده يحتج مرة للعثمانية علىٰ الرافضة، ومرة للزيدية علىٰ العثمانية وأهل السنة، ومرة يفضل عليا رضي الله عنه ومرة يؤخره)[1].

فهذا الأسلوب لدىٰ الجاحظ يسميه ابن قتيبة أسلوب «تصغير العظيم وتعظيم الصغير» وهو ظاهر جدًا فيما بلغنا من كتبه، كما في رسائله التي جمعت، وكتاب العثمانية المفرد، وكتاب الحيوان، ونحوها، والجاحظ يستعمل أحيانًا في هذا الأسلوب كلمة «مفاخرة وتفضيل»، ويمكن مراجعة رسالته «مناقب الترك»، ورسالته «ذم أخلاق الكتاب»، ورسالته «مفاخرة الجواري والغلمان»، ورسالته «فخر السودان علىٰ البيضان»، ورسالته «مقالة الزيدية والرافضة»، ورسالته «تفضيل البطن علىٰ الظهر»، فكل هذه الرسائل قائمة علىٰ أسلوب «الرفع والخفض المناقبي».

---

(١) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، تحقيق محمد الأصفر، المكتب الإسلامي ومؤسسة الإشراق، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ، (ص١١١).

ويبدو أن الجاحظ استحلىٰ لعبة المناقضات هذه، لكنه في محنة أحمد قدم صورتين متعاكستين في آن واحد وفي نص واحد وفي قاعةٍ واحدة!

وأما تناقضات رواية الجاحظ مع المعطيات التاريخية الأخرىٰ، فمن أعجب ذلك تناقض رواية الجاحظ، مع خطابات المأمون بشأن المحنة! ومن ذلك أن الجاحظ يزعم أن الإمام أحمد لم يهدد بالقتل، ولم يقيد الأغلال والحديد، كما يقول الجاحظ في قصته التي سبق نقلها: «علىٰ أنه لم ير سيفًا مشهورًا . . ، ولا كان مُثقلًا بالحديد، ولا خُلِع قلبه بشدة الوعيد»، هذا ما يصوّره الجاحظ برغم أن المأمون في خطابه المشهور الذي أرسله لعامله إسحاق بن إبراهيم يقول:

(ومن لم يرجع عن شركه ممن سميت لأمير المؤمنين في كتابك، وذكره أمير المؤمنين لك، أو أمسك عن ذكره في كتابه هذا ولم يقل إن «القرآن مخلوق»؛ فاحملهم أجمعين موثقين إلىٰ عسكر أمير المؤمنين، مع من يقوم بحفظهم وحراستهم في طريقهم، حتىٰ يؤديهم إلىٰ عسكر أمير المؤمنين، ويسلمهم إلىٰ من يؤمن بتسليمهم إليه، لينصّهم أمير المؤمنين، فإن لم يرجعوا ويتوبوا؛ حملهم جميعًا علىٰ السيف إن شاء الله، ولا قوة إلا بالله)[1].

وهذا هو الذي وقع فعلًا فقد حُمِل الإمام أحمد موثقًا

(١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، أحداث سنة ٢١٨هـ.

بالأغلال، كما يروي ذلك «شاهد تاريخي» وقف علىٰ الحادثة بنفسه، وسجّلها في كتابه، وهو الحافظ أبو الحسن العجلي (١٨٢-٢٦١هـ)، صاحب كتاب «معرفة الثقات» الذي علّقه عنه ابنه، وهو أثناء المحنة كان عمره قد شارف الأربعين عامًا، ويتوقع بعض الباحثين أن له صلة بمحمد بن نوح العجلي، إذ كلاهما ينتهي نسبه بـ «العجلي».

ومحمد بن نوح العجلي هو الشخص الوحيد -كما نعلم- الذي ثبت مع الإمام أحمد لكن مات في الطريق، ولما كانا في صور مشخصين إلىٰ المأمون، دخل أبو الحسن العجلي علىٰ صاحبه محمد بن نوح العجلي، حيث يقول العجلي:

(دخلت علىٰ أحمد بن حنبل وأحمد بن نوح، وهما محبوسان بالصور، فسألت أحمد بن نوح كيف كان تقييده، يعنىٰ أحمد، وأحمد قريب منا يسمع، قال: لما امتحن أحمد جمع له كل جهمىٰ ببغداد، فقال بعضهم إنه مشبه، وقال إسحاق بن إبراهيم والىٰ بغداد: أليس تقول ليس كمثله شيء؟ قال بلىٰ وهو السميع البصير. قالوا: شبّه. قال: أي شيء أردت بهذا؟ قال: ما أردت به شيئًا، قلت كما قال القرآن. فسألوه عن حديث جامع بن شداد «وكتب في الذكر»؟ قال: كان محمد بن عبيد يخطىٰء فيه، قال إن كان محمد بن عبيد يقول «وخلق في الذكر» ثم تركه. وسألوه عن حديث مجاهد «إلىٰ ربها ناظرة»، وحديث آخر عن مجاهد؟ قال: قد اختلط بأخرة. قال له إسحاق بن إبراهيم: أليس زعمت أنك لا تحسن

الكلام؟! أراك قائما بحجتك! فطرح القيد في رجله)[1].

وهكذا ذكره المؤرخ أبو علي مسكويه (ت٤٢١هـ) وهو ليس محسوبًا علىٰ أهل السنة، بل هو مشتغل بالفلسفة وله اختصاص ببني بويه، ومع ذلك هو يؤكد واقعة تقييد الإمام أحمد بالسلاسل فيقول في سياقه للمحنة (فأجاب القوم كلهم «إن القرآن مخلوق» إلا نفسان، أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح، فشُدّا فىٰ الحديد ووجّها إلىٰ طرسوس)[2].

وأما تقييد الإمام أحمد بالحديد وتهديده بالسيف عند المعتصم فقد رواها هو عن نفسه رحمه الله، وهذا هو المعقول أصلًا، لأن المعتصم أغلظ من المأمون، بسبب طبيعة المعتصم الحربية العسكرية، في مقابل طبيعة المأمون ذات النزوع الفلسفي والميال للمناظرات والجدل.

- مدىٰ موثوقية الجاحظ:

أي مطّلع علىٰ كتابات الجاحظ يدرك أن المركز فيها هو التفنن في البيان الأدبي، وليس الدقة والرصانة في النقل والرواية، وخصوصًا إذا طالع المرء انحداره السلوكي، مثل كثرة إسفافه في

(١) العجلي، معرفة الثقات، تحقيق عبد العليم البستوي، ١٤٠٤هـ، (ص١/ ١٩٥).

(٢) مسكويه، تجارب الأمم، تحقيق سيد كسروي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٤هـ، (ص٣/ ٤١٦).

حكاية الترهات والهزليات والألفاظ الفاحشة وشرعنتها[1]، وتجويز شرب المسكرات[2]، وتحسين إطلاق البصر في النساء ومنادمتهن[3]، ومع ذلك فقد أقر أصحابه المعتزلة أنفسهم بتصرفه في النقل لأغراض التشويه والتجميل، وسأذكر نموذجين لذلك: فمن ذلك أن ابن أبي دؤاد نفسه يقول مخاطبًا الجاحظ (**ما علمتك إلا كثير تزويق الكلام**)[4].

وابن النديم (ت٣٨٠هـ) وهو معتزلي متشيع[5]، طعن في مصداقية الجاحظ في بعض ما ينقل، وأنه يعبث في العبارات المنقولة لأغراض شخصية، كما يقول ابن النديم (**أظن أن الجاحظ حسّن هذا اللفظ تعظيمًا لنفسه، وكيف يقول المأمون هذا الكلام؟!**)[6]. وابن النديم ليس محل تهمة في هذا الطعن، فإنه موالٍ للمعتزلة.

وأما علماء اللغة فقد قدحوا في مصداقيته أيضًا، فقد قال إمام

---

(١) انظر مثالًا لشرعنته للتفحش وأن الاحتشام عن التفحش مجرد تصنع في: الجاحظ، مفاخرة الجواري والغلمان، منشور ضمن رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، (ص٢/ ٩٢).

(٢) رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، (ص١/ ٣٤٢).

(٣) الجاحظ، رسالة القيان، منشور ضمن مجموع رسائله، (ص٢/ ١٤٩).

(٤) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، (ص٧٠).

(٥) انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، تحقيق بشار معروف، دار الغرب، (ص١٦/ ٨٣٣)، ابن حجر، لسان الميزان، دار إحياء التراث، (ص٥/ ٧٠٧).

(٦) ابن النديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدد، طبعة طهران، ١٩٧١م، (ص٢٠٩).

اللغة أبو منصور الأزهري (ت٣٧٠هـ) (الجاحظ أوتي بسطة في لسانه، وبيانًا عذبًا في خطابه، غير أن أهل المعرفة بلغات العرب ذموه، وعن الصدق دفعوه، وجرىٰ ذكره في مجلس أحمد بن يحيىٰ «ثعلب» فقال: اعزبوا عن ذكر الجاحظ فإنه غير ثقة ولا مأمون)(١).

والحقيقة أن ظهور الصنعة والمبالغات والتكلف في رواية الجاحظ ظاهر جدًا، وخصوصًا في هذه المواصفات التلطيفية الدقيقة التي زعمها في صفة العصا، وعدد الأسواط، والإقرار مرارًا!

فهو يقول عن صفة العصا «ولا ضُرِب إلا ثلاثين سوطًا، مقطوعة الثمار، مشعّثة الأطراف، حتىٰ أفصح بالإقرار مرارًا».

وثمرة السوط هي العقدة التي تكون عادةً في طرفه، وإزالتها يجعل الضرب لطيفًا، وكونه مشعث أي غير ملتئم فتحسب الضربة بحسب التشعيث كالشماريخ التي جاءت في آية الضرب بالضغث، وهذا يعني أن الإمام أحمد لم يضرب «فعليًا» إلا زهاء عشر جلدات بحسب رواية الجاحظ، والجاحظ يستمد صوره واستعاراته دومًا من أخبار التاريخ والأدب المنقولة والأحاديث المشهورة، وظني أنه تفنن في تركيب هذه الصورة من الأخبار التي نقلت في الضرب بالسوط، ومنها خبر قطع ثمار السوط، وخبر التشعيث لتقليل الضربات فعليًا.

---

(١) أبو منصور الأزهري، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث، (ص١/ ٢٦).

حسنًا، لنفترض أن مجموع الضربات كلها في كل الأيام ثلاثون ضربة بعصا لطيفة كما يروي الجاحظ، فلماذا يفصح الإمام أحمد بالإقرار مرارًا؟ هل هذا يعني أنه يفصح بالإقرار كل ست ضربات مثلًا؟ فإذا كان اعترف مرارًا فلماذا استمر في الضرب بقية الثلاثين؟!

والحقيقة أن عدد الجلدات مسألة غير ذات دلالة أصلًا، لأن الضرب يتفاوت، والعبرة بكمية الإيذاء، فموسىٰ وكز القبطي بضربة فمات، وأيوب ضرب مائة بضغث فيه مائة شمراخ فكانت رخصة.

ولو أن الجاحظ رجل عفيف اللسان متصون في تقييماته لأخذنا كلامه عن محنة الإمام أحمد علىٰ محمل الجد، لكن الجاحظ سبّاب شتّام ما ترك أحدًا، حتىٰ أنه عرّض بالخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز تقربًا لبني العباس، وقال عن عمر بن عبد العزيز «**وزعمتم أنه كان ناسكًا ورعًا تقيًا**»[1] ثم راح يطعن فيه بمعايب يزعمها نزه الله عمر بن عبد العزيز عنها، وهكذا لمز الإمام الشافعي وانتقصه واستخف بعلمه وأن الشافعي كان يفترض أن يتخصص في شعر الغزل كشعر جميل بثينة وكُثيِّر عزة! حيث يقول الجاحظ عن الشافعي (**ما يصنعون الناس بما صنع ووضع، هلا اشتغل بشعر جميل وكُثيِّر، كان أصلح له من هذا**)[2].

---

(١) الجاحظ، رسالة «فضل هاشم علي عبد شمس»، منشورة ضمن: رسائل الجاحظ: الرسائل السياسية، تحقيق علي أبو ملحم، دار الهلال، ١٩٨٧م.

(٢) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، تحقيق سليم الهلالي، دار ابن القيم وابن عفان، الطبعة الثانية، ١٤٣٠هـ، (ص١٤٣) نقلًا عن نسخة تشستربتي (ش).

ولا أظن باحثًا طالع كتاب الحيوان والرسائل للجاحظ إلا وشعر أن الجاحظ مهذار رغّاء لا يدع موضوعًا جليلًا أو حقيرًا إلا تحدث فيه باللغو المفرط، حتىٰ أن الحداثي محمد عابد الجابري شعر فعلًا بعدم جدية الجاحظ ووصفه بقوله (يقدم لنا الجاحظ نموذج المتكلم الثرثار، وهو معتزلي، يتكلم في كل شيء، لكن دائمًا من موشور قاعدته)[1]. وهذه الثرثرة تقود الجاحظ إلىٰ فوضىٰ العرض واختلال الترتيب ولذلك قال عنه أحمد أمين (والحق أن الجاحظ مسؤول عن الفوضىٰ التي تسود كتب الأدب العربي، فقد جرت علىٰ منواله)[2].

وفن الجاحظ وبحر علمه هو «البيان الأدبي» الذي لا يكاد يجاريه أحد في مضماره من أهل عصره، وجوهر الجمال الأدبي لنصوص الجاحظ هو قدرته علىٰ الجمع بين الجزالة والبلاغة بألفاظ معهودة غير وعرة، كما أشار له ابن حزم[3]، وابن حجر[4]، وأما الخبرة «بتمحيص المنقولات» فهذا فن أجنبي عنه، وليس من فرسان هذا الشأن.

---

(١) الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الخامسة، (ص٣٥٣).

(٢) أحمد أمين، ضحىٰ الإسلام، دار الكتاب العربي، الطبعة العاشرة، (ص١/ ٣٩٢).

(٣) ابن حزم، التقريب لحد المنطق، تحقيق أحمد المزيدي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٤هـ، (ص١٩٠).

(٤) ابن حجر، لسان الميزان، التحقيق بإشراف محمد المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٦هـ، (ص٥/ ٢٨٧).

ومن المهم أن نشير إلىٰ أن ابن حزم له وجهة نظر مختلفة قليلًا، فهو يرىٰ أن الجاحظ لا يتعمد الكذب، وإنما يتوسع في نقل المكذوبات فقط، كما يقول ابن حزم (وذكر عمرو بن بحر الجاحظ، وهو وإن كان أحد المُجّان، ومن غلب عليه الهزل، وأحد الضُّلال المضلين؛ فإننا ما رأينا له في كتبه تعمد كذبة يوردها مثبتًا لها، وإن كان كثير الإيراد لكذب غيره)[1].

وهذا التقييم الذي يراه أبو محمد ابن حزم، وإن كنت أراه مرجوحًا يخالف ما توصلت إليه من الأدلة التي تبرهن أن الجاحظ يتعمد التلاعب في الصياغة والنقل للأغراض الشخصية، ومن أهمها إقرار أصحابه المعتزلة كابن أبي دؤاد وابن النديم، وتقييم تلميذه الأسبق ابن قتيبة وهو أخبر به، ونقل الأزهري عن علماء اللغة تكذيبهم له، إلا أنني نقلت تقييم ابن حزم لأن الموضوعية العلمية تقتضي أن لا أخفي ما يخالف النتائج التي توصلت إليها.

وسواءً كان الجاحظ نسج كذبة المحنة من عنده، أو أعاد صياغة هذه الكذبة ناقلًا لها عن غيره، فالمؤدىٰ واحد، وهو أن هذه الرواية للمحنة هي رواية مفبركة لا يمكن الاعتماد عليها.

وأما متأخرو المؤرخين، من الشيعة والزيدية المعتزليين، كالمسعودي (ت٣٤٦هـ)، وابن المرتضىٰ (ت٨٤٠هـ)، وهم الذين

---

(١) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، (ص٥/ ٣٩).

ينوه بهم مستشرقو المحنة وشراحهم الحداثيون، فهم لم يأتوا بمعطيات جديدة، إذ لم يشهدوا المحنة، وإنما جاؤوا بعدها بقرون، وليس لديهم أسانيد عن أحد المعاصرين للمحنة، ومن تأمل ما كتبوه مما يخالف الوقائع المشهورة أدرك أن روايتهم هي مجرد محاولة للتلفيق بين رواية الجاحظ ورواية المؤرخين المعاصرين للمحنة، وهذا يعني أن نسخة الجاحظ للمحنة هي فيروس التسمم الذي أحدث كل هذا الخلط، وأنه كان فيروسًا نائمًا حتىٰ حقنه المستشرقون في الفكر العربي عبر عيادة جدعان.

والمسعودي (ت٣٤٦هـ) قال عنه الذهبي (كان معتزليًا)[(١)] وقال ابن حجر (**وكتب المسعودي طافحة بأنه كان شيعيًا معتزليًا**)، وهو زيادة علىٰ ذلك حاطب ليل لا يميز ما ينقل، حتىٰ قال عنه ابن تيمية مرةً (**وفي تاريخ المسعودي من الأكاذيب ما لا يحصيه إلا الله، فكيف يوثق بحكاية منقطعة الإسناد، في كتاب قد عرف بكثرة الكذب؟!**)[(٢)].

وأما ابن المرتضىٰ (ت٨٤٠هـ) فهو من أئمة الزيدية المشهورين، ومن المعلوم أنه قد «صارت الزيدية كلهم معتزلة»[(٣)]، وقد تولىٰ منصب الإمامة للدولة الزيدية في اليمن في المرحلة (٧٩٣-٧٩٤هـ) حتىٰ غُلِب وسُجِن ثم انصرف بعدها

---

(١) الذهبي، تاريخ الإسلام، تحقيق بشار معروف، دار الغرب، (ص١٤/ ٨٢٩).

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم (٤/ ٨٤).

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق كسرىٰ العلي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٢هـ، (ص٥٣).

للتأليف، وذكر الشوكاني وهو صاحب خبرة بتاريخ اليمن أن (عمدة زيدية اليمن في جميع جهاته علىٰ كتاب الأزهار وشرحه لابن المرتضىٰ)[1]، وهو -أيضًا- من مؤرخي المعتزلة، وهو صاحب الكتاب الذائع «طبقات المعتزلة».

وهذه التصنيفات ليست تجنِ البتة، فالجاحظ مُترجَم في طبقات المعتزلة، والمسعودي مُترجَم في أعيان الشيعة، وابن المرتضىٰ مُترجَم في رجالات الزيدية.

- فرضية اختراع عائلة أحمد لأهوال المحنة:

من الأمور التي كررها مستشرقو المحنة وشراحهم الحداثيون العرب أن أهوال المحنة إنما صاغتها بهدف الدعاية المذهبية عائلة الإمام أحمد بن حنبل ممثلة في ولده وابن عمه، وهما: صالح بن أحمد بن حنبل في كتابه (سيرة الإمام أحمد) وحنبل بن إسحاق بن حنبل في كتابه (ذكر محنة الإمام أحمد)، ثم جاء متأخرو المؤرخين وخصوصًا الثلاثة (أبو نعيم، وابن الجوزي، والسبكي) ونفخوا ما وصلهم من عائلة الإمام أحمد.

والواقع أن هذه فرضية غير علمية قاد إليها الاستعجال وشهوة التسييس، وليست صادرة عن دراسة فعلية للشخصيات التي شافهت أحمد ونقلت عنه قصة ضربه وتعذيبه وتهديده، فالواقع أن الذين نقلوا الضرب المروع الذي وقع علىٰ الإمام أحمد والأضرار

(١) الشوكاني، البدر الطالع، تحقيق محمد حلاق، دار ابن كثير، (ص١٥٦).

الجسدية التي بقيت في جسمه مدة طويلة ووقوف عجيف علىٰ أحمد بالسيف ينخسه ويلكزه به مهددًا بالقتل كثيرون، ومنهم: أبو محمد ابن المبارك الطفاوي (٢٢٩هـ)، والحافظ الناقد أبو حاتم الرازي (١٩٥-٢٧٧هـ)، والحافظ محمد بن إبراهيم البوشنجي (٢٠٤-٢٩١هـ)، والإمام أبو بكر المروذي (٢٠٠-٢٧٥)، وموسىٰ بن الحسن البغدادي (ت ٢٨٧هـ)، وبكر بن محمد بن الحكم صاحب أحمد السابق عن أبيه، والحافظ حنبل بن إسحاق (٢٠٠-٢٧٣هـ)، وصالح بن الإمام أحمد (٢٠٣-٢٦٦هـ)، عبد الله بن الإمام أحمد (٢١٣-٢٩٠هـ).

ثم إن أخبار هؤلاء تفرقت بالأسانيد عنهم في كتب التاريخ والعقيدة وغيرها، وممن روىٰ عنهم: ابن أبي حاتم في كتابه «الجرح والتعديل» وغيره، وأبو العرب التميمي في كتابه «المحن»، وأبو نعيم في «حلية الأولياء»، وابن بطة في «الإبانة»، والخطيب البغدادي في «تاريخ بغداد»، وابن الجوزي في «مناقب الإمام أحمد».

وهؤلاء التسعة الذين ذكرت أسماءهم ليسوا هم من نقل أخبار المحنة، بل هؤلاء هم بعض من رأيتهم نقلوا عن أحمد التهديد بالقتل أو الأضرار الجسدية التي استمر يعاني منها بعد الضرب، أما أخبار المحنة وما فيها من تفاصيل المناظرة والسجن وغير ذلك فالمرويات أكثر وأكثر.

والتهديدات والأضرار التي تتابع عليها الرواة عن أحمد هي

تهديده بالقتل، ونخس عجيف له بالسيف علىٰ عنقه وهو يناظر المعتصم، وخلع كتفه أثناء الضرب، والإغماء عليه، واستمرار تألمه سنوات بعد ذلك، وسجنه خلال سنتي (٢١٨-٢٢٠هـ) ثم الإفراج عنه من السجن والحكم عليه بالإقامة الجبرية، ثم الحكم عليه بالإبعاد عن بغداد أيام الواثق.

وتبدأ الأهوال التي تعرض لها الإمام أحمد بتهديده بالقتل من قبل المأمون وأنه قيّد في السلاسل والأغلال، ليحمل إلىٰ المأمون، من بغداد إلىٰ طرسوس، طبقًا لتوجيه المأمون نفسه في خطابه شديد اللهجة الذي بعثه في سنة ٢١٨هـ، كما سبق نقل هذه النصوص، وطرسوس تقع اليوم ضمن نطاق تركيا.

وقد شاهد الإمام أحمد أئمةَ السنة ترخصوا كلهم واحدًا بعد واحد، وغالبهم من كبار علماء الحديث الذين هم أكبر منه سنًا، وهذه لها تأثير نفسي خانق علىٰ المناضل أن يرىٰ أصحابه يتراجعون تدريجيًا، وخصوصًا أن خلفاء بني العباس الهاشميين سيوفهم تتجشأ من دماء منافسيهم السياسيين، منذ بداية دولتهم ضد بني أمية، وحتىٰ التطاحن بين الأخوين الأمين والمأمون، ما كفّت الدماء عن الجريان، وقد لخّص ذلك الذهبي بقوله:

(ثم هاجت المسودة بخراسان، وما زالوا حتىٰ قلعوا دولة بني أمية، وقامت الدولة الهاشمية بعد قتل أمم لا يحصيهم إلا الله، ثم اقتتل المنصور وعمه عبد الله، ثم خذل عبد الله، وقُتِل أبو مسلم صاحب الدعوة، ثم خرج ابنا حسن وكادا أن يتملكا فقُتِلا، ثم كان حرب كبير بين الأمين

والمأمون، إلىٰ أن قُتِل الأمين، وفي أثناء ذلك قام غير واحد يطلب الإمامة[1].

والإمام أحمد، والجيل الذي ينتمي إليه؛ ماتزال ذاكرتهم التاريخية متوهجة بهذه الأحداث، فهم يدركون جيدًا أن تهديد الخليفة المأمون بالسيف ليس مزحة ثقيلة الظل، وبعض المعاصرين ممن يستخف بهذا لو اتصلت بهاتفه جهة أمنية وأعطته مجرد رسالة استدعاء غامضة لشربته الأرض من هول ارتعاده، ومع ذلك تجده يستهين باستدعاء الإمام أحمد للعرض علىٰ السيف، من جزار قتل الآلاف قبله.

ثم مات المأمون في طرسوس أو بالبذندون، بينما كان أحمد بن حنبل مقيدًا في الطريق إليه وكان قد بلغ الرقة، فأعيد الإمام أحمد إلىٰ السجن ببغداد، وبقي مسجونًا منذ سنة ٢١٨هـ.

ولما استقرت الأمور للمعتصم، وتحرك عمه إسحاق في ملقّه، استدعي الإمام أحمد من سجنه، فلما دخل علىٰ الخليفة يرسف في قيوده، وبدأوا في مناظرته، والخليفة المعتصم ممتعض يريد كلمة موافقة، فلكزه عجيف بالسيف، وهذا مشهد مشدود مرعب، أن يكون خليفة المملكة الإسلامية يناظرك منزعجًا يريد منك كلمة فيها شيء من المطاوَعة فقط، ومن بجانبه ينخسك

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء، أشرف علىٰ تحقيقه شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة،الطبعة العاشرة، ١٤١٤هـ، (ص١٣/ ٤٦٩).

بالسيف، وليس بينك وبين الموت إلا أن يشير بيده غاضبًا لسيافه! حيث يقول الإمام أحمد عن نفسه:

(قام إلي، يعني المعتصم، فقال: يا أحمد، علام تقتل نفسك؟ إني والله عليك لشفيق. قال: فجعل عجيف ينخسني بقائمة سيفه وقال: أتريد أن تغلب هؤلاء كلهم؟! وأشار أبو عبد الله إلىٰ عنقه يريني بيده هكذا)[1].

وأول ضرب للإمام أحمد كان في صبيحة ٢٥ رمضان ٢١٩هـ، وكان ضربًا عنيفًا لإرغامه علىٰ النطق بكلمة مطاوعة واحدة، وبقيت آلامه وآثاره في جسده مدة طويلة، وقد روىٰ الإمام الذهبي بإسناده إلىٰ الإمام عبد الرحمن بن أبي حاتم، عن أبيه الحافظ الناقد أبي حاتم الرازي (١٩٥-٢٧٧هـ)، حيث يقول أبو حاتم:

(أتيت أبا عبد الله بعد ما ضرب بثلاث سنين أو نحوها، فجرىٰ ذكر الضرب، فقلت له: ذهب عنك ألم الضرب؟ فأخرج يديه، وقبض كوعيه اليمين واليسار، وقال: هذا، كأنه يقول: خُلِع، وإنه يجد منهما ألم ذلك)[2].

فهذا كما ترىٰ خبر متقدم عن معاصر للإمام أحمد ونقله عن

---

(١) روىٰ قصة التهديد بالقتل ووضع السيف علىٰ عنق الإمام أحمد عدد من الرواة عنه، انظر: أبو العرب في المحن (ص٤٥٢)، ابن بطة في الإبانة (ص٢/ ٢٧٥)، أبو نعيم في الحلية (ص٩/ ٢٠٢)، حنبل بن إسحاق في ذكر محنة أحمد (ص٥٦)، سيرة الإمام أحمد لصالح (ص٦٢).

(٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء، أشرف علىٰ تحقيقه شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، (ص١١/ ٢٥٨).

الإمام مباشرة، وليس له صلة بكتاب صالح بن الإمام أحمد، ولا كتاب حنبل بن إسحاق، وهو يروي عن أحمد نفسه الذي وقع ضحية الضرب.

ولا يمكننا أن نسترسل في ذكر المزيد من الشواهد التأريخية، وفيما يلي نماذج كافية علىٰ زيف فرضية اختراع عائلة أحمد للبلاء الذي أصاب الإمام أحمد، وأنه شيء استفاض واشتعلت أخباره في عصر أحمد نفسه، وانتشر عبر الأسانيد الخارجة عن أقارب أحمد.

وأهم من ذلك كله أنه هدد بالقتل ورأىٰ من قتل فعلًا كابن نصر الخزاعي أيام الواثق، فالأمر جد، فرجل يجلد ويهدد بالقتل ويصبر، علىٰ مجرد كلمة يسوغ له أن يقولها مكرهًا، فكيف يدعون أن ما أصابه أمر يسير ضخمته عائلته؟! وفي عبارة بديعة للإمام ابن تيمية يصوّر فيها شيئًا من هذا البلاء فيقول:

(فإنه -أي الإمام أحمد- أُعطِي من الصبر واليقين ما يستحق به الإمامة في الدين، وقد تداوله ثلاثة خلفاء مسلطون من شرق الأرض إلىٰ غربها، ومعهم من العلماء المتكلمين والقضاة والوزراء والسعاة والأمراء والولاة من لا يحصيهم إلا الله، فبعضهم بالحبس، وبعضهم بالتهديد الشديد بالقتل وبغيره، وبالترغيب في الرياسة والمال، ما شاء الله، وبالضرب، وبعضهم بالتشريد والنفي، وقد خذله في ذلك عامة أهل الأرض حتىٰ أصحابه العلماء والصالحون والأبرار، وهو مع ذلك لم يعطهم كلمة واحدة مما طلبوه منه، وما رجع عما جاء به الكتاب والسنة،

ولا كتم العلم، ولا استعمل التقية)[1].

والحقيقة أن هذا التشكيك في بلاء الإمام أحمد دون براهين علمية، وإنما بالارتيابات المفتوحة هو عمل مجاني لا يجذب الباحث الجاد، وهذا التشكيك المفتوح دون براهين يشبه من يأتي للبلاء الذي أصاب الخليفة عثمان بن عفان ومحاصرته وقتله صبرًا، فيقول هذا كله مرويات مزيفة اخترعها معاوية والأمويون للدعاية السياسية!

أو من يأتي لمحنة الحسين بن علي بن أبي طالب وقتله الشنيع البشع ويقول هذا كله غير صحيح فموتة الحسين موتة طبيعية ولكن الشيعة فبركوا موتته للتهييج التراجيدي، أو من يأتي لمحنة سعيد بن جبير وقتل الحجاج له ويقول أن هذه قصة مزيفة اصطنعها خصوم الحجاج الكثيرون وخصوصًا بقايا حركة ابن الأشعث، وهكذا.

فهل هذا منهج علمي، وماذا سيبقىٰ من المحن لا يمكن أن يأتي لها المشكك ويتهم أصحاب الممتحن وعائلته بتضخيم محنته دون براهين علمية؟! فبمجرد أن يستحضر الباحث إمكانية سحب هذه التشكيكات المرسلة بلا بينات علىٰ كل المحن في التاريخ يدرك فورًا درجة السخف الإشكالي في هذه الأطروحات.

وأما ما يذكرونه من أنه وقع بين الروايات السنية اختلاف في عدد الجلدات، فالواقع أن هؤلاء يظنون أن بلاط الخليفة في تلك

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوىٰ، (ص١٢/ ٤٣٩).

الأيام هو محكمة رصينة تصدر فيها الأحكام محددة وتسجل بدقة، وهذا بسبب تفكيرهم في حقبة تاريخية بروح حقبة تاريخية مختلفة، فالواقع أن أوامر ولاة الجور وخلفاء السوء في تلك الأيام بجلد فلان وسجن فلان وقتل فلان هي في كثير منها أوامر مزاجية يبدأ الجلد برفع يد الوالي للجلاد، وينتهي بإشارته بالتوقف، وليست صك حكم جنائي مستأنف مفصل البيانات محدد التنفيذ!

وفي مثل هذه الأحوال والظروف التاريخية من الطبيعي جدًا أن يختلف الرواة في ذكر عدد الجلدات، ومن يستعمل الاختلاف في عدد الجلدات وسيلة لتكذيب واقعة التعذيب، يشبه من يستعمل اختلاف شهود العيان والصحفيين في ذكر عدد الضحايا في المجازر ليكذب وقوع المجزرة نفسها!

وهل يسوغ أن يأتي باحث لاختلاف الصحفيين في ذكر عدد المتظاهرين في اعتصام معين ويستعمل هذا التفاوت في تكذيب وقوع الاعتصام وأنه مضخم؟! وهكذا تجد الحقوقيين يتفاوتون في ذكر عدد السجناء تعسفيًا في نظام معين، وتجد المؤرخين يختلفون في ذكر أعدد المقاتلين في الحروب، فهل هذه الاختلافات في رواية الأعداد مسوغ لإبطال أصل القصة؟! هذا السلوك هو ما صنعه مستشرقو المحنة وشراحهم الحداثيون العرب حين وظّفوا اختلاف المؤرخين في عدد الجلدات التي ضرب بها الإمام أحمد ليتوصلوا بذلك لتكذيب اضطهاد الإمام أحمد.

وأما وجود «أخبار ضعيفة الإسناد» في تاريخ المحنة، فهذا

حق، لكنه ليس اكتشافًا معاصرًا، فما زال المحققون من أهل العلم والتاريخ يبينون زيف المرويات الخاطئة، أو يفصحون للقارئ عن الإسناد ويبرؤون من العهدة، وهذا ما سنبينه في النموذج القادم.

- التهويل بمرويات الخوارق الواهية:

وأما ما ورد في قصة المحنة من ذكر السروال وأنه كاد يسقط فدعا أحمد فثبت، والتي يسميها بعض المستشرقين تهكمًا «معجزة السراويل»، فهذه قصة لا تحتاج كل هذا الجهد الذي بذله المشككون في المحنة، فقد ضعف هذه القصة مؤرخو أهل السنة مبكرًا، حتىٰ قال الذهبي عن قصة السراويل (هذه حكاية منكرة، أخاف أن يكون داود وضعها)[1].

بل لقد ضعف الذهبي كثيرًا من المرويات في أخبار المحنة التي ساقها أبو نعيم بأسانيد ضعيفة، حتىٰ قال الذهبي أثناء عرضه لبعض ما ذكره أبو نعيم من أخبار المحنة (وقد ساق صاحب الحلية من الخرافات السمجة هنا ما يستحيا من ذكره)[2].

بل حتىٰ ابن الجوزي المتسامح في تصحيح الأخبار يقول: (قلت: وقد نقل إلينا حكايات في قصة ضربه لم يثبت عندنا صحتها فتنكبناها)[3].

---

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء، (ص١١/ ٢٥٥).

(٢) المصدر السابق، ذات الصفحة، وانظر قريبًا من هذه العبارة في: تاريخ الإسلام لذات المؤلف (ص١٠/ ١٠٤٥).

(٣) ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد، تحقيق عبد الله التركي، دار هجر، (ص٤٥٤).

وبرغم أن نقد الذهبي نقد متميز حصيف عودنا علىٰ مثله الإمام الجهبذ الذهبي، إلا أن فيه قسوة علىٰ الحافظ أبي نعيم غير مبررة، فأبو نعيم لم يشترط الصحة في كتابه، بل جرىٰ علىٰ طريقة أهل الحديث في أن من أسند فقد برئ من العهدة، والإسناد أمام القارئ يميز فيه الصحيح من الضعيف، ولم يقل أبو نعيم أن كل ما في كتابه صحيح، وإنما يُنتقَد جامعو الأخبار علىٰ ضوء شروطهم، ولذلك كان البخاري مثلًا لا يخرج في صحيحه إلا الصحيح المنخول، ويخرج في كتبه الأدب المفرد وخلق أفعال العباد والتاريخ الكبير ما هو دون ذلك، لاختلاف الشرط، وقسوة الذهبي هنا علىٰ أبي نعيم تشبه قسوته الأخرىٰ غير المبررة أيضًا علىٰ الحافظ العقيلي.

ثم إن هذه القصة -أعني ما يسميه المستشرقون سخرية «معجزة السراويل»- لم يروها حنبل بن إسحاق ولا صالح بن الإمام أحمد أصلًا، وإنما رواها أبو نعيم بالأسانيد فبرئ من عهدتها كما سبق بيانه، كما هي طريقة أهل الحديث، وإسناد القصة فيه متهم نبّه عليه الذهبي.

لكن من أين جاء المستشرقون بهذا التشنيع بقصة السراويل؟

الحقيقة أن أول من رأيته شنع بهذه القصة هم المعتزلة، وأتوقع ولست متأكدًا أن المستشرقين التقطوا الفكرة عن المعتزلة، فقد ذكر القاضي عبد الجبار المعتزلي هذا التشنيع في كتابه تثبيت دلائل النبوة، حيث يقول: (وقد صار في هذه الامة من يسلك هذا

السبيل، ويؤكد دعواه بادّعاء الآيات والمعجزات والتواريخ والايام، كادّعاء الحنبلية ان المعتصم بن الرشيد لما ضرب أحمد بن حنبل انحل عنه مئزره فخرجت كف فشدت مئزره، وأن المعتصم وتلك الجماعة من القضاة والفقهاء والمحدثين لما رأوا ذلك راعهم وخلىٰ المعتصم ضربه وخضع له ..)[(١)].

والملاحظ فيما سبق أن التقليل والاستهانة من البلاء الذي أصاب أحمد هذه هي أصلًا دعوىٰ المعتزلة، وليست استنتاجًا بحثيًا معاصرًا، بل كل الذي صنعه المستشرقون أنهم أعادوا عرض مزاعم المعتزلة وروايتهم في تشويه الإمام أحمد، ثم تلقاها الشراح العرب وأعادوا تعليبها للقارئ العربي.

والمدهش حقًا، كيف يترك هؤلاء المستشرقون إخبار الإمام أحمد بن حنبل بنفسه عما وقع له، وهو صاحب القصة، وهو ممن لا يشك باحث في موثوقيته وزهده في المال والشهرة، ويتلقون خبر المحنة عن خصوم عقائديين (الجاحظ، المسعودي، ابن المرتضىٰ) وثلاثتهم ما شهدوا الواقعة أصلًا، وثلاثتهم ما نقلوها بإسناد أصلًا ولا كشفوا من نقل لهم هذه المعلومة، وثلاثتهم متضاربون في التوصيف؟! كلما تأملت مثل هذه المقارنات كنت أزداد حيرةً كيف لم يتفطن الحداثيون العرب لهذا الخلل الفادح في المنهج العلمي لدىٰ المستشرقين؟!

---

(١) القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، تحقيق عبد الكريم عثمان، دار العربية، (ص١/ ٢١٠).

- تسييس دوافع الإمام أحمد:

من العجيب حقًا أن يظن بعض المستشرقين وشراحهم الحداثيين العرب في طعنهم في غرض الإمام أحمد ومن امتنع معه أن غرضهم سياسي، يظنون أن هذه فكرة حديثة، كما يقول الشارح فهمي جدعان مثلًا في اتهام الإمام أحمد بأن عينه علىٰ الجمهور:

(وقد كان أحمد بن حنبل يعلم أن المصدر الرئيسي لقوته يكمن في العامة، فكان يقيس حركاته وسكناته، لا في ضوء مقياس رضوان الله وحده، وإنما أيضًا في ضوء ما يترتب علىٰ هذه الحركات والسكنات من تأثير علىٰ الناس والعامة)[(١)].

والحقيقة أن هذه ليست فكرة حديثة البتة، بل هذه فكرة غسلها التاريخ، وهي فكرة خلفاء المحنة، فهم الذين يشوهون أهل العلم بالأغراض السياسية، حيث قال المأمون في رسالته الثالثة **(فقد بلغ أمير المؤمنين جواب كتابك فيما ذهب إليه ملتمسو الرئاسة)**[(٢)]! فيسمي المأمون العلماء الممتنعين عن الجواب في البداية «ملتمسو الرئاسة» وأنهم يطلبون الرياء والجاه في موقفهم العقدي.

وهكذا لما امتنع المحدث سعدويه الواسطي في البداية قال المأمون في خطابه **(وأما سعدويه الواسطي، فقل له: قبح الله رجلا بلغ به التصنع للحديث، والحرص علىٰ طلب الرئاسة فيه)**[(٣)].

---

(١) فهمي جدعان، المحنة، مصدر سابق (ص٢٨١).

(٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، (٥/ ١٩١).

(٣) المصدر السابق.

ولم يكن المأمون فقط هو الذي طعن في مقاصد الإمام أحمد ومن معه، واتهمهم بالدوافع السياسية، بل حتىٰ المعتصم قال للإمام أحمد (قد بلغني أنك تحب الرياسة)[1]، بل إن المعتصم بلغ به الأمر إلىٰ عرض إغراءات سياسية علىٰ أحمد حتىٰ قال له (إن أجبتني إلىٰ ما يكون فيه خلاص لك، أطلقت عنك، ولآتينك في حشمي وموالي، ولأطأن بساطك، ولأنوهن باسمك يا أحمد)[2].

وأما ربط المستشرقين وشراحهم الحدثيين العرب بين (الحسبة) و(خراسان)، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مرتبط بالمعارضة الخراسانية، فهذا الربط سبق أن ظهر في إشارات المعتزلة، ولكن لا أدري هل المستشرقون أخذوها من المعتزلة؟ أم هو استنتاج للمستشرقين؟ وأما الإشارة لهذا الربط فقد جاء في الحيوان للجاحظ في أنماط التعبد والتنسك بحسب الجغرافيا والنسب قوله: (ونُسُك الخراساني أن يحج وينام علىٰ قفاه، ويعقد الرياسة، ويتهيأ للشهادة، ويبسط لسانه بالحسبة)[3]. ففي هذا النص يربط الجاحظ بين تدين أهل خراسان، وبين الحسبة وطلب الرئاسة.

وعلىٰ أية حال، هذه دعوىٰ غير مبرهنة، ولم يأتوا بأي دليل

(١) حنبل بن إسحاق، ذكر محنة أحمد، (ص٥١).

(٢) المصدر السابق، ذات الصفحة.

(٣) الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٨٤هـ، (ص١/ ٢١٩).

علمي أن الإمام أحمد دافعه في المحنة هو البحث عن السلطة، بل الذي تتابع الرواة في النقل عنه هو زهده في الناس وابتعاده عن الأضواء، واعتزل الناس في نفس الحقبة التي قفزت فيها جماهيريته، حتىٰ أن مسنده نفسه لم يروه عنه إلا خاصته من عائلته، برغم تهافت الناس علىٰ السماع منه، والكلمة التي قالها أبو بكر المروذي للإمام أحمد تكشف هذا الشعور لدىٰ الناس، حيث يقول أبو بكر المروذي (**قلت لأبي عبد الله إن بعض المحدثين قال لي: أبو عبد الله لم يزهد في الدراهم وحدها، قد زهد في الناس!**)[1].

والذي لم يتفطن له المستشرقون وشراحهم العرب أن «التسييس غير المبرهن قابل لإثبات العكس»، بمعنىٰ أنه يمكن قلب الدعوىٰ التسييسية علىٰ المستشرقين وشراحهم العرب أنفسهم، وسأضرب مثالًا متخيلًا لذلك:

يمكننا أن نقول مثلًا بأنه طالما أن بحث «فان إس» المطول عن «ضرار بن عمرو والجهمية» والذي تعرض فيه لمحنة الإمام أحمد بن حنبل إنما ظهر عام ١٩٦٧م، وهذه السنة هي عام حرب إسرائيل علىٰ فلسطين وهزيمة العرب التي تسمىٰ نكسة حزيران، فمن المحتمل أن البحث له خلفيات سياسية متصلة بتهيئة الأجواء العقدية وكسر الرموز الملهمة وخضد شوكة المقاومة العقدية،

---

(١) الورع للإمام أحمد، رواية أبي بكر المروذي، (٤٩٤).

ويدعم ذلك أن أبحاث «فان إس» أعاد إنتاجها عربيًا شخص «فلسطيني» وهو فهمي جدعان، ثم نُشِر كتاب جدعان في مطلع التسعينات الذي هو وقت هبوط القواعد الأمريكية في الخليج، بما يوحي أن الهدف تخذيل الممانعة الحنبلية في المنطقة.

فهل هذا التفسير السابق مقبول؟ لا، طبعًا، بل الباحث الموضوعي يدرك أنه مجرد طرفة خصبة الخيال، لكن الهدف من هذه الطرفة إظهار إمكانية التسييس المفتوح غير المبرهن، وأن التفسير السياسي إذا خرج عن درب العلم والمنهجية البحثية الصارمة انعكس علىٰ صاحبه وأكل الأخضر واليابس.

- تسييس دوافع خلفاء المحنة:

وأما الأطروحة التي تجادل بأن المأمون لم يعلن المحنة إلا لأهداف سياسية وهي كسر سلطة أهل الحديث، فالبحث فيها غير مجدٍ، لأنها لا تزودنا بقرائن ودلائل تاريخية، وإنما تتحدث عن توقعات وتخرصات تجول في مكنونات قلب المأمون، وهذا بالنسبة لنا نشاط لا صفي، ولذلك أعرض عن الانشغال به المؤرخون المسلمون الذين يحترمون البحث التاريخي العلمي.

وإنما الذي يعنينا أن خلفاء المحنة اضطهدوا أهل السنة لإجبارهم علىٰ تعطيل الصفات الإلهية، وساعدهم علىٰ ذلك كوادر المعتزلة وطوائف التعطيل، وثبت في المحنة الإمام أحمد ثباتًا خلب ألباب معاصريه، هذا هو الواقع التاريخي بكل وضوح وبلا

تكلف وتعسف وتمحل في التدسس في صدور أئمة السنة أو خلفاء المحنة.

ومع ذلك فإن تهافت المستشرقين علىٰ تسييس دوافع المأمون في إعلان المحنة ناشئ بسبب خلل في التفكير العلمي لديهم ومنهج التفسير بصورة عامة، فهم يتوقعون أن الناس لا يمكن إلا أن يكونوا مدفوعين بدوافع سياسية، ولذلك ينقرون عن السياسة بين سواري المساجد فضلا عن إيوان الخلفاء، والحقيقة أن الواقع ليس بهذه الصورة، بل الواقع أكثر تعقيدًا.

فمن يدرس وقائع حقبة المحنة في المصادر التاريخية الإسلامية يلاحظ أنها تنتهي إلىٰ منظور تفسيري «مركب»، حيث يعرض المؤرخون المسلمون في ثنايا روايتهم للمحنة معطيات عقدية وثقافية وسياسية واجتماعية، تنتهي بتفسير محنة القول بخلق القرآن بعوامل «مركبة» متضافرة، وأما التسييس الذي يلهج به المستشرقون ويبتلعه الحداثيون العرب فهو تفسير فقير ضحل لا يستوعب غنىٰ النفس البشرية وكونها تمور بالدوافع المختلطة.

ولقد تفاوتت نظرات المؤرخين المسلمين حيال هذه القضية، فأما المأمون فبعضهم يميل إلىٰ أنه أعلن المحنة «عن اعتقاد»، ويرىٰ بعضهم أن المعتصم مغرم بالفروسية ولا يهوىٰ الفلسفة وإنما واصل الطريق لأن المعطلة أشعروه أنه إن تراجع انكسرت حرمة الخلافة، كما قال ابن ابي دؤاد وإسحاق بن إبراهيم للمعتصم (ليس من التدبير تخليته هكذا يا أمير المؤمنين، هذا يناوئ خليفتين، هذا هلاك

العامة)[1]، وذكر الإمام أحمد أن المعتصم عزم علىٰ ضربه بعد أن سمع نظير هذا التحريض، وأما الواثق فسيرته تدل علىٰ تعظيمه لعلم الكلام واعتقاده إياه فتشريده لأحمد يدل علىٰ أنه كان عن اعتقاد فعلًا.

وأول من رأيته من علماء المسلمين المعاصرين دخل في مثل هذه الأحداث بالبحث عن العامل السياسي هو العلامة جمال الدين القاسمي، في بحثه الذي نشره قبل قرن من اليوم في مجلة المنار عام (١٩١٣م)، حيث ذكر فيه مثلًا عن حادثة قتل الجهم بن صفوان **(ومن تأمل ما قص يعلم أن قتل جهم إنما كان لأمر سياسي، لا ديني، وقد صرّح بذلك «سلم» رئيس شرطة نصر)**[2].

كما أن المؤرخ العربي عبد العزيز الدوري سبق أن طرح في الأربعينات (١٩٤٥م) تفسيرًا لشخصية المأمون بأنها شخصية ذرائعية حيث يقول **(يمكن تقدير شخصية المامون بأنه كان منصوريًا، أو ميكافيليًا، في سياسته، بارعًا بأساليب الدعاية، ويهتم كثيرًا لها)**[3]، ومصطلح (منصوري) نسبة إلىٰ أبي جعفر المنصور، وهو مصطلح يستخدمه الدوري يعني به السياسة الانتهازية، ولا أعرف إن كان أول من سبكه أم سبقه له غيره.

وأما الذي ظهر لي شخصيًا من خلال دراسة تاريخ المحنة

---

(١) حنبل بن إسحاق، ذكر محنة أحمد، (ص٥٤).

(٢) القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة، مجلة المنار، يوليو، ١٩١٣م.

(٣) الدوري، العصر العباسي الأول، دار الطليعة، الطبعة الثالثة، (ص١٧٣).

فهو أن إعلان المأمون للمحنة لا يتعلق بدوافع سياسية ولا انتهازية، بل هو أبعد ما يكون عن ذلك، فإن أسذج الناس فهمًا في السياسة يدرك أن إقامة محاكم التفتيش علىٰ العقيدة وفصل الموظفين المخالفين أنها خَراقة سياسية لا تمت للدهاء بصلة، ولا أدري كيف يصدق هؤلاء هذه الفكرة!

وإنما حقيقة إعلان المحنة مرتبط ميكانيكيًا بطبيعة ونمط «شخصية» المأمون ذاتها، فهو شخص في غاية العنجهية والتقلب، وإذا اعتقد شيئا تطلع لحمل الناس عليه، وركب الأهوال لذلك، وإذا اقتنع بضده تدحرج إلىٰ جُرف الطريق المعاكس فورًا غير آبه، حمل الناس علىٰ المتعة ثم رجع، وأخرج الخلافة عن عصبته بني هاشم وذهب بها للعلويين، فخسر عصبية بني هاشم وكاد يحرق ملكه في لحظة، ثم رجع، ولبس الخضرة وترك لبس السواد شعار الهاشميين، ولبس أهل بغداد الخضرة ومزقوا كل أسود، ثم عاد ورجع ولبس السواد، فطرح قواده الخضرة، وكتب في وصيته أن يكبر علىٰ جنازته خمسًا، وأرسل لجنده أن يكبروا ثلاثا، ولم يصل العيد حتىٰ انتصف النهار، وقال ليحي بن أكثم أشتهي أن أجلس للتحديث، ووضعوا له منبرًا، وقام وأخذ يتلو الأسانيد، ثم تركه وقال « ما رأيت له حلاوة»، وحمل الناس علىٰ خلق القرآن ثم مات، ولا ندري لو عاش كيف كان سيصنع!

فالقضية أبعد ما تكون عن فرضية التدبير السياسي لكسر سلطة أهل الحديث كما يقول هؤلاء، بل هي نزوات طاغية مركبة من

هوىً عقدي وشهوة تسلط، هذا هو الفهم الطبيعي الموضوعي للأمور.

- تشييع دوافع المأمون:

سبق أن عرضنا أطروحة بعض مستشرقي المحنة في تشييع دوافع المأمون، والحقيقة أن كون المأمون له انحيازات شيعية هذه حقيقة كلاسيكية متداولة أكدها المؤرخون الموضوعيون كما قال الذهبي (وكان المأمون معروفا بالتشيع)[(١)].

بل أشار الأديب أبو بكر الخوارزمي (٣٨٣هـ) في رسائله أن عصر المأمون فرح به الشيعة، حيث يقول (ليس من فرق الإسلام فرقة، إلا وقد هبت لأهلها رويحة، ودالت لها دولة، كما اتفق المختار بن عبيد للكيسانية، ويزيد بن الوليد للغيلانية، وإبراهيم بن عبيد الله للزيدية، والمأمون لسائر الشيعة، والمعتصم والواثق للمعتزلة، والمتوكل للنواصب)[(٢)].

ومن مظاهر الميول الشيعية للمأمون إصداره قرارًا بإباحة نكاح المتعة[(٣)]، وأخذه البيعة بولاية العهد للرضا علي بن موسىٰ[(٤)]،

---

(١) الذهبي، تاريخ الإسلام، تحقيق د. بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، (ص٩/ ٣٥٩).

(٢) الخوارزمي، رسائل أبي بكر الخوارزمي، مطبعة الجوائب، الطبعة الأولىٰ، ١٢٩٧هـ، (ص١٧٨).

(٣) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق د. بشار معروف، دار الغرب، (ص١٦/ ٢٩٢).

(٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، (ص٥/ ٢٠١).

ولبسه الخضرة شعار العلويين وطرح السواد شعار العباسيين[1]، ووصيته وهو علىٰ فراش الموت لأخيه المعتصم برعاية العلويين إذ قال له «وهؤلاء بنو عمك من ولد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب فأحسن صحبتهم وتجاوز عن مسيئهم»[2].

ولكن يعكّر علىٰ هذه الأطروحة، أن كل هذه المظاهر قام المأمون بضدها أيضًا! فنكاح المتعة عدل عنه فورًا لما روىٰ له يحي بن أكثم تحريمه، وتحويل الأمر للعلويين عدل عنه وولىٰ أخاه المعتصم، ولبس الخضرة عدل عنه ورجع للسواد شعار العباسيين، وبالتالي فهذه الوقائع إنما تعبر عن اضطراب وتقلب نمط شخصية المأمون، وكونه يحمل فسيفساء فكرية وتشكيلة عشوائية منتخبة من مذاهب عصره، أكثر من كونها تدل علىٰ مشروع شيعي سياسي آيديولوجي ضد أهل الحديث.

وأما ماورد في وصية المأمون وهو علىٰ فراش الموت بأن يكبروا في صلاة الجنازة عليه خمس تكبيرات فقد اعتبرها المستشرق سوردل دليلًا علىٰ تشيعه، لكن هذا يعكّر عليه أن التكبيرات الخمس في الجنازة ليست مما يختص به الشيعة، بل التكبيرات الخمس في الجنازة قول لأبي يوسف وهو قاضي البلاط العباسي[3]، وقول معروف مبكر في فقه أهل العراق أشار له محمد

---

(١) المصدر السابق، ذات الصفحة.

(٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، (ص٥/ ١٩٦).

(٣) السرخسي، المبسوط، دار إحياء التراث، (ص٢/ ٦٤).

بن الحسن صاحب أبي حنيفة[1].

بل التكبيرات الخمس علىٰ الجنازة جاءت في صحيح مسلم من حديث زيد بن أرقم (وإنه كبر علىٰ جنازة خمسا، وقال كان النبي ﷺ يكبرها)[2]، وفيه كلام في إحكامه ونسخه، والإمام أحمد بن حنبل يعتبر التكبيرات الخمس من الوجوه الجائزة إذ جعلها رحمه الله من أربع إلىٰ سبع[3]، وفي المسألة تفاصيل فقهية وتاريخية ليس هذا موضع بسطها[4].

وقد أكّد -أيضًا- أحد أشهر متفقهة الشيعة، وهو الشريف المرتضىٰ (ت ٤٣٦هـ)، أن القول بتخميس تكبيرات الجنازة ليس من خصائصهم، ففي كتابه «الانتصار» الذي اعتنىٰ فيه بتمييز ما انفردت به الإمامية وما اشتركت فيه مع غيرها، يقول (ومما ظُنَّ إنفراد الامامية به: القول بخمس تكبيرات في صلاة الجنازة..)[5].

وهذا ليس شاهدًا هامشيًا، بل هو ذو وزن مرجعي، فإن ابن الأثير في جامعه لما عدّد المشار إليهم في كل طبقة، ذكر أن

---

(١) محمد بن الحسن الشيباني، الأصل، تحقيق بوينوكالن، دار ابن حزم، (ص١/ ٣٥٠).

(٢) صحيح مسلم (٩٥٧).

(٣) إسحاق الكوسج، مسائل أحمد وإسحاق، تحقيق خالد الرباط وزملائه، دار الهجرة، (ص١/ ٢٠٧).

(٤) انظر مثلًا: التمهيد لابن عبد البر (٦/ ٣٣٤)، الحاوي الكبير للماوردي (٣/ ٥٢)، المغني لابن قدامة (٣/ ٤٤٧)، فتح الباري لابن حجر (٣/ ٢٠٢)، ونحوها من المطولات.

(٥) الشريف المرتضىٰ، الانتصار، مؤسسة النشر الإسلامي، (ص١٧٥).

الشريف المرتضىٰ هو رأس متفقهة الإمامية في المائة الرابعة[١].

والمأمون نفسه عدّ هذا من الخلاف السائغ لا من مسائل الاختصاص، كما نقل عنه الجاحظ في البيان والتبيين (قال المأمون: لنا إختلافان: أحدهما كالإختلاف في الأذان وتكبير الجنائز، والإختلاف في التشهد وصلاة الأعياد وتكبير التشريق، ووجوه القراءات وإختلاف وجوه الفتيا وما أشبه ذلك. وليس هذا بإختلاف إنما هو تخيير وتوسعة).

علىٰ أن الموضوعية تقتضي أن نذكر أيضًا أن القاضي عبد الجبار نقل في طبقاته أن ابن أبي دؤاد صلىٰ علىٰ أبي الهذيل خمس تكبيرات، وعلىٰ هشام الفوطي أربعًا، وقال (كان أبو الهذيل يتشيع لبني هاشم)[٢]، فهذا مما يدعم هذه الأطروحة في دلالة تخميس التكبيرات، وإن كنت أراه مرجوحًا لكن ذكرته لمقتضيات الموضوعية البحثية.

- تنازع الرؤوس:

هل هذه النتائج الاستشراقية التي ابتلعها الحداثيون وأعادوا إنتاجها للقارئ المحلي هي مما يتواطؤون عليه ويتفقون عليه؟ لا، طبعًا، فأحد رموز مدرسة المراجعين الشكوكيين وهو مايكل كوك اتهم «فان إس» بأنه يعتسف تركيب المعطيات ليصطنع الاكتشاف! كما يقول كوك:

---

(١) ابن الأثير، جامع الأصول، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، دار الفكر، (ص١١/ ٣٢٣).

(٢) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص٢٦٣)؛ ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، (ص٤٨).

(فان إس لم يقم فقط بتضخيم عدد النصوص، ولكنه أول باحث تعامل مع هذه النصوص علىٰ أنها كتلة واحدة، لا أنها مستندات منفصلة، يعامل كل واحد منها في سياقه الخاص، ومن المفهوم أن فان إس يجب أن يلعب دوره بشيء من حماسة الاكتشاف، وهو قد حشد حججًا كثيرة للتدليل علىٰ موثوقية نصوصه، ولكن هذه الحجج، بلا استثناء تقريبًا، فاسدة)[١].

ونحن نعلم أن مايكل كوك وصاحبته كرون واتجاههم الذي بلغ ذروة الجنون الريبي، كيهودا نيفو وجوديث كورين، أبعد اعتسافًا من فان إس، بل لا نسبة بينهما أصلًا، بل يغدو فان إس أمامهم تمثالًا للوداعة الموضوعية، وأين فان إس من الكهانة الوانسبرية في كتاب الهاجرية لهما؟! ولكن المراد إظهار تناقضات المستشرقين حتىٰ تنكسر صلابة التقليد في المبهورين بهم من العرب، كما قال ابن تيمية:

(النفوس إذا علمت أن ذلك القول قاله من هو من أئمة المخالفين، استأنست بذلك واطمأنت به، ولأن ذلك يبين أن تلك المسألة فيها نزاع بين تلك الطائفة، فتنحل عقد الإصرار والتصميم علىٰ التقليد)[٢].

وقد تكون دوافع مايكل كوك لهذا الهجوم الكاسح علىٰ فان إس ممزوجة بالانتقام من موقف فان إس النقدي القاسي الهاجرية

---

(١) Cook M., *Early Muslim Dogma: A Source-critical Study*, Cambridge University Press, 1981, p, 153.

(٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، (ص١/ ٣٧٧).

الذي سبق أن نقلنا نصه فيما سبق، فبين القوم ثارات ونكايات تلتحف معطف الدراسة الموضوعية.

وبرغم أن الإنصاف والموضوعية البحثية تقتضينا أن نعترف أن المستشرقين أكثر دأبًا وجلدًا في جمع المعلومات وتتبع المخطوطات من الحداثيين العرب، بل لا نسبة بينهما، وخصوصًا قدامىٰ المستشرقين، إلا أننا نؤكد أيضًا أن هذا يجب أن لا يقود الباحث الحداثي إلىٰ الإطراق برأسه والانكسار والإذعان أمام المستشرقين، فلهم زلات وعثرات تبلغ الفكاهة فيها أن تدخل السرور علىٰ الثكالىٰ، وسأذكر نماذج لذلك.

فمن طرائف سقطات المستشرقين، وخيالاتهم الخصبة، أن المستشرق النمساوي المبكر شبرنجر (ت١٨٩٣م) في كتابه المشهور عن «حياة محمد» لاحظ أن القرآن ينقل عن مشركي قريش رفضهم لما جاء به محمد ﷺ بأنه أساطير الأولين كما قال الله ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوكَ يُجَٰدِلُونَكَ يَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الأنعام: ٢٥] فتوهم هذا المستشرق أن «أساطير الأولين» اسم كتاب ينقل منه محمد، وأن مشركي قريش يشيرون إلىٰ هذا الكتاب! كما يقول شبرنجر في كتابه («أساطير الأولين» اسم كتاب، ولكن ليس لدينا إلا معلومات قليلة جدًا بالنسبة لمصدره ومحتواه ..، وهذا الكتاب من المحتمل أن يكون مترجمًا عن الإغريقية كما يوحي بذلك عنوانه)[1].

(١) Sprenger A., *The Life of Mohammad: From Original Sources*, Presbyterian Mission Press, 1851, p, 99.

ومن الأخطاء الطريفة لجولدزيهر أنه توهم أن حديث «ستفترق هذه الأمة علىٰ ثلاث وسبعين فرقة» أن المقصود به ثلاث وسبعون فضيلة ومنقبة! حيث يقول جولدزيهر: (يرجع أغلب الخطأ في هذا إلىٰ علماء الكلام المسلمين أنفسهم، إذ أساؤوا فهم حديث من الأحاديث النبوية، قُصِد به في الأصل تمجيد الإسلام وإعلاء شأنه، فخصّه بقدر من الفضائل والمزايا، بلغت في عددها ثلاثًا وسبعين، تقابلها من فضائل اليهودية إحدىٰ وسبعون، ومن المسيحية اثنتان وسبعون، ففهمها الكلاميون علىٰ أنها ثلاث وسبعون فرعًا أو فرقة)[1].

وأشهر من كتب عن القرآن بين المستشرقين هو المستشرق الألماني نولدكة (١٨٣٦-١٩٣٠م) وله هالة وفخامة وجاه في نفوس المستشرقين، ووقع في أخطاء عجيبة في فهم النصوص، وتفسير ظاهرة جمع القرآن، وحين ألف كتابه الضخم هذا كان عمره (٢٤) سنة، وهذا ما يفسر العشوائية والاندفاع في الكتاب، حتىٰ أنه لما طبع الكتاب طبعة ثانية قام علىٰ تنقيحها تلميذه وصديقه شفالي قدّم نولدكة لهذه الطبعة وعمره (٧٣) سنة، وأشار في مقدمته هذه إلىٰ حماقاته في هذا الكتاب، وأن سببها صغر سنة حينذاك، حيث يقول نولدكة عن كتابه في مقدمة الطبعة الثانية المنقحة: (آثار الوقاحة الصبيانية لن يمكن محوها بالكلية، من دون أن يعاد تأليف الكتاب من

(١) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسىٰ وزملائه، دار الكتاب المصري، ١٩٤٦م، (ص١٦٧).

جديد، بعض ما قلته حينذاك، بقليل أو كثير من الثقة، انعدمت ثقتي به لاحقًا)[1].

هذا هو نولدكة الكهل وعمره (٧٣) سنة يتحدث عن نولدكة اليافع الذي كان عمره (٢٤) سنة، والغريب حقًا أن المستشرقين والحداثيين العرب مازالوا يعتمدون علىٰ نولدكة اليافع الذي شهد عليه نولدكة الكهل بـ«الوقاحة الصبيانية».

- لبرلة التكفير المعتزلي:

تشنج المعتزلة، يعتبر أفضل نموذج يعبر عن التعسف الاستشراقي والتكلف في تفسير التاريخ، فمحاولة النظر إلىٰ المرجئة -مثلًا- بأنهم تيار تسامح أمر معقول، أو محاولة النظر إلىٰ التفسير الإشاري الصوفي بأن له صلة بالمناهج التأويلية أو الغنوصية فهذا تفسير مفهوم لأن ثمة قدرًا مشتركًا، أما أن يكون المعتزلة وهم أهل التكفير واستباحة دم المخالف هم نموذج الليبرالية والحرية فهذا غاية ما يكون من الغرابة، لأنها محاولة تعليب الليبرالية في أبعد قالب عن التناسب معها، وأكثر طائفة تتناقض مع مبادئها.

ولطالما قلت في نفسي: أما وجد المستشرقون طائفة تراثية أقرب لليبرالية من المعتزلة التكفيريين الإقصائيين أهل العصا والسيف؟! وسأنقل نماذج من هذا التشنج التكفيري لدىٰ المعتزلة:

فمن ذلك مثلًا أن المعتزلة -كما هو مشهور- يسمون أهل

---

(١) نولدكة، تاريخ القرآن، ترجمة جورج تامر، دار جورج ألمز، ٢٠٠٠م، ص xxxi.

السنة «النوابت» و«الحشوية» وهي ألقاب سوء سبكوها للتنفير، وقد جاء الجاحظ وتكلم عن أئمة أهل السنة في عصره وكون غالب المجتمع من العامة محب لهم، فسحب التكفير عليهم كلهم! ولم يتحاش التصريح، ولا غمغم في العبارة، حيث يقول الجاحظ في لغة تكفير شمولية (**حتىٰ نجمت هذه النوابت، وتابعتها هذه العوام، فصار الغالب علىٰ هذا القرن الكفر**)[1]. وسبب التكفير عنده أن أهل السنة يثبتون الصفات والقدر!

ولعل القارئ لاحظ التكفير التعميمي للمجتمعات المسلمة حيث قال «فصار الغالب علىٰ هذا القرن الكفر»، إنه «الغالب» وليس البعض! ولم يكتف الجاحظ بتكفير «غالب المجتمع المسلم» في عصره والحكم عليه بالردة، بل ذهب إلىٰ أسبق من ذلك، وكفّر المسلمين في عصر معاوية بن أبي سفيان، والسبب عنده أنهم لم يكفّروا معاوية، حيث قال عن معاوية بن أبي سفيان (**فخرج بذلك من حكم الفجّار إلىٰ حكم الكفار**)[2]، ثم قال عن المجتمع المسلم في عصر معاوية (**علىٰ أن كثيرا من أهل ذلك العصر قد كفروا بترك إكفاره**)[3].

(١) الجاحظ، رسالة النابتة، منشور في رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، (ص٢/ ٢٠).

(٢) الجاحظ، رسالة النابتة، منشورة في رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، (ص٢/ ١١).

(٣) المصدر السابق، (ص٢/ ١٢).

لكن يستدرك الجاحظ ويرىٰ أن أهل السنة في عصره أشد كفرًا عنده من معاوية ويزيد بن معاوية! كما يقول (والنابتة في هذا الوجه أكفر من يزيد وأبيه)[1]. ثم استمر الجاحظ يوزع التكفير بسخاء، ويخرج المجتمعات المسلمة من الإسلام، ويحكم علىٰ أئمة أهل السنة و«غالب» المسلمين بالردة!

ويبدو أن الجاحظ سمع أهل السنة في عصره يستنكرون هذا التكفير الشمولي فكرر في مواضع من رسائله رد هذا الاستنكار كما يقول الجاحظ مثلًا (وعبتم علينا إكفارنا إياكم)[2] ويقول: (وأية حجة لكم في امتحاننا إياكم، وفي إكفارنا لكم؟!)[3].

وهل هذا شأن خاص بالجاحظ؟ لا، طبعًا، بل هذا موقف شائع بين المعتزلة وهو تكفير غالب المجتمع المسلم والحكم عليه بالردة لأن هذا المجتمع يثبت الصفات الإلهية ويثبت القدر! بل ويرتبون علىٰ هذا الآثار الفقهية للتكفير، ومنها اعتبار دار الإسلام دار كفر!

ومن ذلك ما نقله القاضي عن شيخهم عبد الجبار عن الصيمري المعتزلي إذ يقول (وكان مذهبه -أي أبو عبد الله الصيمري-

---

(١) المصدر السابق، (ص٢/ ١٤).

(٢) الجاحظ، خلق القرآن، رسالة منشورة في: رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولىٰ، ١٣٩٩هـ، (ص٣/ ٢٩٦).

(٣) الجاحظ، المصدر السابق، (ص٣/ ٢٩٤).

في الدار أنها دار كفر، إذا كان الغالب عليها الجبر والتشبيه)[1]، وهكذا كان يقول شيخهم أبو عمران الرقاشي المعتزلة كما ينقل عنه المعتزلة (وكان -أي أبو عمران الرقاشي- يحرم المكاسب ويزعم أن الدار دار كفر)[2].

بل ينظر المعتزلة أحيانًا للغلو في التكفير باعتباره مؤشرًا علىٰ الحمية للدين! كما يقول الخياط المعتزلي في معرض ذكر مناقب أبي موسىٰ المردار المعتزلي الذي يلقبونه راهب المعتزلة (ولقد بلغ من استعظام أبي موسىٰ للجبر: أن أكفر المجبر، وأكفر الشاك في كفره، والشاك في الشاك)[3]، ونقل ابن الراوندي أن المردار هذا يقول (والشاك في الشاك لا إلىٰ غاية)، وهذا يفضي لتسلسل التكفير! وبرغم أن الخياط المعتزلي كان في معرض الدفاع عن شيخهم المردار إلا أنه لم ينكر أصل هذه المقولة عن شيخهم وراهبهم!.

وهل هذا التكفير الشمولي هو موقف عقدي ذاتي فقط؟ أم يرتبون عليه آثاره في الدماء؟ الحقيقة أن المعتزلة باحوا بأمنياتهم في سفك دماء المجتمع المسلم لأنه مشبّه عندهم لا ينفي الصفات الإلهية، كما نقل المعتزلة ذلك عن شيخهم أبي عمر الباهلي المعتزلي، حيث يروي المعتزلة (أن -الخليفة- المهتدي جلس يومًا علىٰ

---

(١) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص٣٠٩)؛ ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، (ص٩٦).

(٢) ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، (ص٧٧).

(٣) الخياط، الانتصار، تحقيق محمد حجازي، مكتبة الثقافة الدينية، (ص١١٨).

بركة، فقال لجلسائه تمنوا ماء هذه البركة. فتمنىٰ بعضهم ذهبًا، وبعضهم جوهرًا، وغير ذلك، فقال أبو عمر الباهلي: ما أتمنىٰ إلا ملأها من دماء المشبهة)[١].

ولأن عجلة «الغلو في التكفير» إذا انطلقت دهست أصحابها أنفسهم، فقد تزايد الغلو التكفيري بين المعتزلة حتىٰ كفّر بعضهم بعضًا، كما قال الملطي عنهم «يكفّر بعضهم بعضًا» والعجيب أن المعتزلة منذ تلك الأيام لم يجحدوا ظاهرة تورطهم في التكفير فيما بينهم، حتىٰ قال الخياط المعتزلي وهو في معرض الدفاع عن المعتزلة (فإن كان الذي يعيب علىٰ المعتزلة ويحط من قدرها هو أن بعضها قد أكفر بعضًا؛ فما علمنا فرقةً من أهل الملة سلمت من ذلك)[٢]، وقد نقلوا في تراجمهم بعض هذا التكفير.

وهذه النزعة الاستئصالية في تكفير المجتمع المسلم لدىٰ المعتزلة هي التي أدت بهم لكثرة الانتقاص والاستعلاء علىٰ عموم المسلمين، حتىٰ لاحظ ذلك المأمون، فلما ازدرىٰ ثمامة العامة قال له المأمون ضاحكًا «ما لقيت منكم العامة!»[٣].

ومن استعلاء وخيلاء شيخهم أبي الحسن الشطوي المعتزلي

---

(١) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص٣١١)، ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، (ص١٢٦).

(٢) الخياط، الانتصار، تحقيق حجازي، مكتبة الثقافة الدينية، (ص١٢٠).

(٣) ابن طيفور، كتاب بغداد، تحقيق د. إحسان الثامري، دار صادر، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٠هـ، (ص٦١)؛ ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، (ص٦٧).

ما رواه المعتزلة في سيرته (أن غلامه كان بين يديه يطرّق له، فالتفت إليه رجل فقال: ان هذه الطرق مشتركة لم تخلق لك دوني، فقال له: انما خلقت لنا وأنتم مسخرون لنا)[1]، وهذا الاستعلاء مفهومة بواعثه، وهي نزعة الغلو في التكفير وإخراج المجتمع المسلم من الإسلام، وهي سمة مشتركة لدىٰ كل الغلاة في التكفير.

فإذا تأمل الباحث الموضوعي هذا الجوهر النبذي الإقصائي في الفكر المعتزلي الذي يبلغ التكفير والاضطهاد والقتل للمخالف وإهانته والاستعلاء عليه، تستولي عليه الدهشة كيف اقتنع المستشرقون وشراحهم الحداثيون العرب بأن المعتزلة أنسب ممثّل لليبرالية؟! وكم في دهاليز الأبحاث من غرائب العقول!

---

(١) ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، (ص٩٣).

تذييلات ختامية

- أسطورة موت الاستشراق: بعد دراستي لبرامج الحداثيين في إعادة قراءة التراث، وعلاقتها بالاستشراق الفيلولوجي، ثم تأثير هذه البرامج الحداثية في عقول الشباب المتطلع للثقافة في الخليج العربي علىٰ وجه الخصوص؛ تبين لي حجم التأثير العنقودي الذي لعبه الاستشراق في عقول من يسمون أنفسهم المفكرين العرب ومن يقرأ لهم من المستهلكين المحليين، واتضح لي خطأ الأسطورة القائلة بموت الاستشراق.

والواقع أن الاستشراق الفيلولوجي ما لبس أكفانه بعد، بل مازالت كتبه في حقائب الحداثيين العرب، فإذا ضممت إلىٰ ذلك أن المؤسسات السياسية في الغرب، والأكاديميين الغربيين غير المتخصصين في الدراسات الإسلامية إنما يعتمدون في فهم المجتمع المسلم علىٰ أطروحات أنثروبولوجيا الإسلام، وأن دعاة الإلحاد والمناظرين النصارىٰ وفضائيات الإثارة الغربية تعتمد علىٰ الطروحات الشكية الاستشراقية؛ إذا جمعت ذلك كله استبان لك

أخطبوطية الاستشراق، وضرورة العناية برصده، وتكثيف الدراسات المتخصصة فيه، وتحليل أنماط تأثيراته وتتبعها.

- **وزن التقنيات**: برغم أخذ الحداثيين العرب من المستشرقين كلا آليتي التوفيد والتسييس، إلا أن ثمة فرقًا في وزن التقنيات المتلقاة، فمن الفروق التي لاحظتها أن المستشرقين الفيلولوجيين أكثر ميلًا لتفعيل آلية التوفيد في تفسير التراث الإسلامي، بينما الحداثيون العرب أكثر ميلًا لآلية التسييس في تفسير التراث.

ويمكن تفسير سبب ميل المستشرقين لآلية التوفيد بأن المستشرق حين يرد النتاج العلمي الإسلامي إلىٰ الموروث الكتابي أو الهلليني اليوناني فإنه كمن يقول أن البضاعة أنتجها أجداده، فالكتابية والهللينية هما أسلاف كنيسته وجامعته، وبكيفية عامة فإن المستشرق قارئ من الخارج، والقارئ الخارجي يفكر بالرد إلىٰ المؤثر الخارجي أكثر، وأما الحداثي العربي فإنه تفاعل مع آلية التسييس أكثر، لأنه قارئ من الداخل، والقارئ الداخلي يفكر بالتفاعلات الداخلية أكثر.

فانجذب الحداثي العربي لآلية التسييس الاستشراقية لأنها أشبعت حاجته في أن يرىٰ في العلاقة بين العلم التراثي والسلطان روح العلاقة التي يراها بين ما يسميه حركات الإسلام السياسي والدولة العربية المعاصرة، ففي منافسة الحداثي العربي لما يسميها حركات الإسلام السياسي تراه يطعن في الكيانين كليهما (العلم

التراثي وحركات الإسلام السياسي) بأنهما يوظفان الدين في صراع السلطة.

والانكسار أمام الاستشراق لم يعد سلوكًا عرضيًا يحتاج لاستكشاف في الخطاب الحداثي، بل تحول عند بعضهم إلىٰ سلوك واعٍ مسنود بمسوغات نظرية، إنه نوع من تأصيل الهزيمة، حتىٰ قال الحداثي العربي هاشم صالح (ماذا يضير الاستشراق، والغرب بشكل عام، أن تظل تناطحه بشكل مباشر ومكشوف إلىٰ أبد الدهر، إنه سوف ينطحك لا محالة، وسوف ينتصر عليك في كل مرة)[1].

لاحظ كيف يؤمن هذا الحداثي العربي أن الاستشراق غالبٌ غالبٌ، لا فائدة من نقد الاستشراق لأنه إما منتصر أو منتصر، لماذا؟ لأن الغرب لا يُهزم! لون من التأليه الخفي للغرب،

- استعمارية الاستشراق: يعترف حتىٰ أكثر المستشرقين تعجرفًا بالمحضن الاستعماري للمستشرقين، حيث يقول برنارد لويس (الدراسات الاستشراقية في الجامعات الأميركية ظلت محدودة لفترة طويلة، وفي أميركا كما في انكلترا كانت الحرب العالمية الثانية هي التي أعطت إشارة الانطلاقة الأولىٰ، وكانت برامج التدريب المتسارع التي صممت لتلبية الحاجات العسكرية قد أُخِذت كنموذج وقدوة، ومنذ ١٨٤٣م راح المجلس الأميركي للبحث في العلوم الاجتماعية يهتم بما سوف يدعونه

(١) هاشم صالح، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، دار الساقي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م، (ص٥).

«بالدراسات المناطقية»، وكان المجلس الأميركي ومؤسسات أخرىٰ مختلفة يمولانها بكل سخاء وكرم)[1].

هذا التوصيف للواقع الاستشراقي وارتباطه بالتمويلات العسكرية ليس وصفًا يقوله شيخ في أقاصي جزيرة العرب، بل يرويه واحد من أشد المستشرقين غطرسة وحقدًا علىٰ العرب والمسلمين، وهو المستشرق اليهودي الأمريكي برنارد لويس (و١٩١٦م).

ولما نشر أنور عبد الملك مقالته في ديوجين ١٩٦٣م صار لها دوي، ومن أطرف الردود رد نشره المستشرق الإيطالي جابرييلي، صاحب كتاب «خلافة هشام»، في نفس المجلة ديوجين، وهذا الرد المنفعل الغاضب وقعت فيه أمور غريبة، ذلك أن غابرييلي اعترف بدورهم كمستشرقين في دعم الاستعمار، لكنه طالب فقط بعدم المبالغة في هذا الدور!، يقول جابرييلي:

(إذا كان لوم الاستشراق علىٰ دوره المتواطئ مع الاستعمار ليس عاريًا عن الصحة؛ فإنه قد بولغ فيه، وضُخِّم وأُفسِد، لقد حصل استكشاف علمي للحضارات الشرقية، وساهم هذا الاستكشاف في تبيان حجم مساهمة هذه الحضارات في تاريخ البشرية، صحيح أن هذا الاستكشاف كان قد ساعد أوروبا أحيانًا علىٰ تغلغلها الاقتصادي والسياسي في الشرق

---

(١) برنارد لويس، حالة الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط، منشور في: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، (ص١٤٠).

الحديث، من أجل استعباده واستغلاله، هذا شيء لا يمكن لأي مفكر شريف أن ينكره، لكن من العدل والإنصاف والشرف أن لا نعمم هذه الحالات)[1].

جابرييلي في دفاعه الحار عن الاستشراق يعترف صراحة بضلوع الاستشراق في دعم الاستعمار الغربي لبلاد المسلمين، لكنه يطالب فقط أن لا نبالغ في هذا الدور! هذا يشبه من يقول لك: صحيح أنني عاونت القاتل وقدمت له أدوات القتل، لكن أرجوكم لا تبالغوا في دوري في الجريمة!

- ظلم النقد الإسلامي للاستشراق من المظاهر المحزنة في هذا الحقل ظاهرة الجور علىٰ النقد الإسلامي للاستشراق، فترىٰ الغربيين والحداثيين العرب يدورون فقط حول نقد أنور عبد الملك وإدوارد سعيد، وقد ذكر البهي في كتابه في نقد المستشرقين قصة طريفة وقعت في منتصف الثلاثينات من القرن العشرين تكشف شيئًا من النقد المبكر للاستشراق، وفي القصة أن (المستشرق فنسنك كان عضوًا بمجمع اللغة المصري، ثم أخرج منه علىٰ أثر أزمة أثارها الدكتور الطبيب حسين الهواري مؤلف كتاب «المستشرقون والإسلام»، صدر في سنة ١٩٣٦، وحدث ذلك بعد أن نشر فينسينك رأيه في القرآن والرسول مدّعيًا أن الرسول ألف القرآن من

(١) غابرييلي، اعتذار للاستشراق، مجلة ديوجين، ١٩٦٥م، مترجمة ومنشورة في: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م، (ص٢٣).

خلاصة الكتب الدينية والفلسفية التي سبقته)[١].

وممن نقد الاستشراق بشكل مبكر قبل عبد الملك وسعيد: رشيد رضا ومالك بن نبي وسيد قطب والندوي، ونبه سيد قطب في الظلال علىٰ تفصيلات مأخوذة عن الاستشراق في الجهاد والسيرة وغيرها، والشيخ محمد الغزالي في الستينات رد تفصيلًا علىٰ كتاب جولدزيهر بكتاب مستقل (دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين).

لكن لماذا يغرق الحداثيون العرب في نقد أنور عبد الملك وإوارد سعيد فقط، ويهملون نقد علماء الشريعة والمثقفين الإسلاميين؟ السبب في ذلك أن الغربيين أنفسهم لا يتحدثون إلا عن أنور وسعيد، وجاء الحداثيون العرب وصاروا مثلهم لا يتحدثون إلا عن نقد أنور وسعيد!

وسيجرنا هذا الموضع لمد التساؤل: ولماذا لا يتحدث الغربيون إلا عن أنور عبد الملك وإدوارد سعيد؟ بالنسبة لي أشعر دومًا أن الغربيين يبالغون في التفاعل مع نقد أمور عبد الملك وإدوارد سعيد لسبب خفي، وهو أن أنور عبد الملك وإدوارد سعيد كليهما نصرانيان، فأنور من الأقباط المصريين، وإدوارد سعيد من نصارىٰ فلسطين، ولمزيد التصور عن الحياة الخاصة لأنور عبد الملك يمكن مراجعة أعمال حمزة قناوي عنه، والمجتمع

---

(١) البهي، المبشرون والمستشرقون، (ص٣٦).

الغربي برغم أن أكثر كوادره العلمية والثقافية ليست متدينة حقًا، لكنها تتعامل مع النصرانية واليهودية كهوية ثقافية لها، ولذلك ترىٰ المجتمعات الغربية برغم أنها غير متدينة إلا أنها تلتهب حمية وغيرة ونجدة إذا أصيب النصارىٰ في أي بقعة من العالم، وتأمل موقف الغرب من جنوب السودان وأندونيسيا، وقارنه بموقفه من كوارث المسلمين.

علىٰ أية حال، ليس من المستغرب أن يتفاعل الغرب مع نقد عبد الملك وسعيد باعتبار المشترك الديني بينهم، ولكن المستغرب فعلًا أن ترىٰ المفكر المنتسب للإسلام يتصور التاريخ طبقًا لما يصوره الغربي له، ولا يعرف تاريخ نقد الاستشراق كيف وقع فعلًا، بل بعضهم يتطلب العلل والتفسيرات والمبررات لتجاهل نقد من يعرف نقدهم من علماء الشريعة ومثقفي الإسلاميين.

- **النقد الخاطئ للاستشراق**: ثمة ظاهرة ينبغي التفطن لها في نقد الاستشراق، وهي الدفاع الخاطئ عن الإسلام برفض النتائج الصحيحة للاستشراق، كتلك النتائج التي تحدثوا فيها أن بعض المحدثات والبدع قادمة من مؤثر خارجي كتعطيل الصفات والتصوف الهندي الخرافي ونحو ذلك، أو مدح النبي ﷺ بأصول مادية خاطئة، مثل الكتب التي صدرت عن عبقرية النبي ﷺ وشارك فيها القوميون والمثقفون المتأثرون بالفكر المادي، وتم إعادة عرض السيرة النبوية في صورة إنجاز مادي لا ديني، وقد تفطن لهذه العملية العلمانية الخفية حذاق المستشرقين، حتىٰ قال رودنسون

(وقد حصلت هذه الظاهرة نفسها في الإسلام بطريقة سرية زاحفة متدرجة، وقلة هم الذين أحسوا بذلك، وهذا ما ينعكس في السير الذاتية التي كتبت عن محمد أثناء القرن العشرين باللغة العربية، ففي الماضي كانوا يحتفلون بذكرىٰ النبي الذي حمل رسالة سماوية، وعلم البشر الحقيقة عن الله، أما في هذا القرن فقد أصبحت ميزاته تتمثل في أنه مؤسس امبراطورية، وعقيدة اجتماعية مفيدة، وموحّد قوميته أو عرقه، وبالكاد يذكرون اسم الله، وهذا نوع من أنواع العلمنة ذات النمط القومي، لقد تعلمنوا دون أن يشعروا)[١].

فمن المدهش أنك ترىٰ بعض المؤلفين العرب يذمون المستشرقين من الوجه الذي أصابوا فيه، وكمثال آخر علىٰ ذلك: أن يقوم المستشرق بذم بعض مظاهر الوثنية والبدع التي دخلت علىٰ جهلة المسلمين، كالمزارات والقبورية، فيقوم المؤلف العربي بالدفاع عنها باسم الدفاع عن الإسلام والمسلمين!، فمن ذلك أن أوليري تكلم عن القبور المتعددة لشخصية واحدة، وما يعتقده القبوريون حولها، فعلق المترجم اسماعيل البيطار مدافعًا عنها، وانها للتيمن فقط، وأنها مثل إقامة أكثر من تمثال لشخصية واحدة في المجتمع الغربي![٢].

- الابتلاء بالاحتمالات الدلالية: حين يتلقىٰ الموظف خطابًا

---

(١) رودنسون، المقدمة الثانية لجاذبية الإسلام، منشور في: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، (ص١٢١).

(٢) ديلاسي أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م، (ص٢٩).

من رئيسه يكلفه بمهمة فإنه للوهلة الأولىٰ يضع في ذهنه الصورة المطلوبة للمهمة في أعلىٰ مستوياتها، فإذا أهمل أو فرّط رجع في ذهنه آليًا إلىٰ خطاب رئيسه وتذكّر ألفاظه وحاول تقليص حجم المهمة إلىٰ أقل مستوياتها، ليسوّغ لنفسه تقصيره عبر لغة الخطاب.

هذه العينة السابقة من السلوك هي حصيلة تفاعل بين (النفس البشرية) و(طبيعة اللغة) إذ أن الله ركب في النفس البشرية أنها تتوق أحيانًا للمعالي فإذا قصرت التمست المخارج والتسويغات، وركب الله في طبيعة اللغة الاحتمال الدلالي وأن اللفظ المفرد والجملة المركبة تحتمل عدة معانٍ، وهذه العلاقة بين النفس البشرية وطبيعة اللغة أحد أعمدة التمحيص البشري: هل تحمل النفس البشرية ذاتها علىٰ المعالي فإذا قصّرت عاتبت ذاتها؟ أم تفزع إلىٰ (التأويل التطويعي) للخطاب الشرعي نتيجة ما تتيحه طبيعة اللغة من الاحتمال الدلالي؟ وهذا السلوك السابق ليس مقتصرًا علىٰ الأفراد، بل هو يحدث علىٰ مستوىٰ أعلىٰ، وهو مستوىٰ المجتمعات والأمم.

فإذا ضم الباحث هذه المعاني السابقة في أصل الابتلاء والاحتمال الدلالي إلىٰ قول الله تعالىٰ ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ وإشارة القرآن إلىٰ الموقف الاشتراطي أمام النص كقول الله ﴿يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَٰذَا فَخُذُوهُ وَإِن لَّمْ تُؤْتَوْهُ فَٱحْذَرُوا۟﴾ وربط الاستسلام لله بموافقة الرغبات كقول الله ﴿وَإِذَا دُعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٤٨﴾ وَإِن يَكُن لَّهُمُ ٱلْحَقُّ يَأْتُوٓا۟ إِلَيْهِ

مُذۡعِنِينَ﴾ وتنبيه القرآن إلىٰ ظاهرة الاستحضار والتجاهل في المعطيات الشرعية كقول الله ﴿تَجۡعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبۡدُونَهَا وَتُخۡفُونَ كَثِيرٗاۖ﴾ ونسبة المعاني الغربية المنحرفة للشريعة كقول الله ﴿فَوَيۡلٞ لِّلَّذِينَ يَكۡتُبُونَ ٱلۡكِتَٰبَ بِأَيۡدِيهِمۡ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنۡ عِندِ ٱللَّهِ﴾ واستخدام الألفاظ التراثية الشرعية لتمرير المحتوىٰ الغربي المخالف كقول الله ﴿وَإِنَّ مِنۡهُمۡ لَفَرِيقٗا يَلۡوُۥنَ أَلۡسِنَتَهُم بِٱلۡكِتَٰبِ لِتَحۡسَبُوهُ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ﴾، إذا استحضر المؤمن كل هذه المعاني القرآنية أدركه الرثاء علىٰ مشروعات التأويل الحداثي للتراث وعلم أنها تغرق في وحل ليدن وهي تظن نفسها تبحر باتجاه قرطبة . .

وصلىٰ الله وسلم علىٰ نبينا محمد وآله وصحبه.

المراجع

أ- المراجع العامة

ب- المراجع الفكرية العربية

ج- المراجع المترجمة

د- المراجع الأجنبية

أ- المراجع العامة

إبراهيم البيهقي، المحاسن والمساوئ، دار إحياء العلوم، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.

ابن الأثير، جامع الأصول، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، دار الفكر.

إسحاق الكوسج، مسائل أحمد وإسحاق، تحقيق خالد الرباط وزملائه، دار الهجرة.

الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق ريتر.

الأصفهاني أبو الفرج، الأغاني، تحقيق عبد مهنا، دار الكتب العلمية، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢هـ.

البخاري، التاريخ الأوسط، تحقيق د. يحي الثمالي، مكتبة الرشد.

ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي.

ابن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٠م.

ابن بطة، الإبانة، تحقيق أحمد المزيدي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٢هـ.

البلخي، ذكر المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر.

البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية.

التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، تحقيق عبود الشالجي، دار صادر، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.

---، الفرج بعد الشدة، تحقيق عبود الشالجي، دار صادر.

ابن تيمية تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوىٰ، جمع الشيخ عبد الرحمن بن قاسم.

---، منهاج السنة، تحقيق محمد رشاد سالم، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٦هـ.

---، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم.

---، النبوات، تحقيق أبو صهيب الرومي وعصام الحرستاني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٢هـ.

---، شرح الأصبهانية، تحقيق د.محمد السعوي، دار المنهاج، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٠هـ.

---، الفتاوىٰ الكبرىٰ، دار الكتب العلمية.

---، بغية المرتاد، تحقيق موسىٰ الدويش، مكتبة العلوم والحكم.

---، الصفدية، تحقيق محمد رشاد سالم، دار الهدي النبوي، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢١هـ.

---، الرد علىٰ المنطقيين، تحقيق عبد الصمد الكتبي، مؤسسة الريان، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٦هـ.

---، الفرقان، تحقيق عبد الرحمن اليحي، دار المنهاج، ١٤٢٨هـ.

الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٨٤هـ.

---، البيان والتبيين، تحقيق درويش جويدي، المكتبة العصرية.

---، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولىٰ، ١٣٩٩هـ.

---، رسائل الجاحظ: الرسائل السياسية، تحقيق علي أبو ملحم، دار الهلال، ١٩٨٧م.

---، البخلاء، دار الهلال.

ابن جرير **الطبري**، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، إشراف د. عبد الله التركي، دار هجر، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٢هـ.

---، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل

إبراهيم، دار المعارف، وكذا طبعة دار الكتب العلمية.

جمال الدين القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة، مجلة المنار، (يونيو، سبتمبر، ١٩١٣م).

ابن الجوزي، المنتظم، تحقيق محمد ومصطفىٰ عطا، دار الكتب العلمية.

---، مناقب الإمام أحمد، تحقيق عبد الله التركي، دار هجر.

ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، تعليق عبد الرحمن المعلمي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية.

الحاكم الجشمي، شرح العيون، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر.

---، رسالة الشيخ إبليس إلىٰ إخوانه المناحيس، [رسالة مصورة].

ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار الريان للتراث.

---، لسان الميزان، التحقيق بإشراف محمد المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٦هـ.

ابن حزم، المحلىٰ، تحقيق عبد الغفار البنداري، دار الفكر.

---، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل.

---، التقريب لحد المنطق، تحقيق أحمد المزيدي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٤هـ.

---، طوق الحمامة، منشور ضمن رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.

الحميدي، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق بشار عواد وزميله، دار الغرب.

حنبل بن إسحاق، ذكر محنة الإمام أحمد، تحقيق محمد نغش، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

أبو حيان التوحيدي، البصائر والذخائر، تحقيق وداد القاضي، دار صادر.

ابن خاقان، مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، تحقيق محمد علي شوابكة، مؤسسة الرسالة ودار عمار، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٣هـ.

الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق بشار عواد، دار الغرب.

ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر.

الخوارزمي أبو بكر، رسائل الخوارزمي، مطبعة الجوائب، الطبعة الأولىٰ، ١٢٩٧هـ.

الخياط، الانتصار والرد علىٰ ابن الراوندي، تحقيق محمد حجازي، مكتبة الثقافة الدينية.

أبو داود السجستاني، مسائل الإمام أحمد، تحقيق طارق عوض الله، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٠هـ.

الدميري، حياة الحيوان الكبرىٰ، تصحيح محمد قطة العدوي، دار الطباعة المصرية، ١٢٨٤هـ.

الدوري، العصر العباسي الأول، دار الطليعة، الطبعة الثالثة.

الدياربكري، تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، تصحيح مصطفىٰ محمد، المطبعة الوهبية، ١٢٨٣هـ.

الدينوري، الأخبار الطوال، تحقيق فلاديمير جرجاس، بريل، الطبعة الأولىٰ، ١٨٨٨م.

الذهبي، تاريخ الإسلام، تحقيق بشار معروف، دار الغرب.

---، سير أعلام النبلاء، أشرف علىٰ تحقيقه شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة،الطبعة العاشرة، ١٤١٤هـ.

الرازي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث، الطبعة الثالثة.

الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، دار مكتبة الحياة.

ابن أبي الرجال، مطلع البدور ومجمع البحور، تحقيق عبد السلام الوجيه وزميله.[رسالة مصورة].

أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين

والبغداديين، تحقيق رضوان السيد ومعن زيادة، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولىٰ، ١٩٧٩م.

الزبير بن بكار، الأخبار الموفقيات، تحقيق د. سامي العاني، دار عالم الكتب، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.

الزمخشري، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، تحقيق عبد الأمير مهنا، مؤسسة الأعلمي، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٢م.

السرخسي، المبسوط، دار إحياء التراث.

ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود شاكر.

الشريف المرتضىٰ، الانتصار، مؤسسة النشر الإسلامي.

الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق كسرىٰ العلي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٢هـ.

الشوكاني، فتح القدير، مكتبة الرشد، الطبعة الرابعة، ١٤٢٦هـ.

---، البدر الطالع، تحقيق محمد حلاق، دار ابن كثير.

صالح بن أحمد بن حنبل، سيرة الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق فؤاد عبد المنعم.

الصفدي، الوافي بالوفيات، نشرة المعهد الألماني للأبحاث الشرقية.

ابن طيفور، كتاب بغداد، تحقيق د.إحسان الثامري، دار صادر.

عبد الرحمن المعلمي، الأنوار الكاشفة، دار عالم الكتب.

عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق محمد العريان، لجنة إحيار التراث.

عبده الراجحي، فقه اللغة، دار النهضة، ١٩٧٢م.

العجلي، معرفة الثقات، تحقيق عبد العليم البستوي، ١٤٠٤هـ.

ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق كولان وبروفنسال، دار الثقافة، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م.

أبو العرب التميمي، كتاب المحن، تحقيق د.عمر العقيلي، دار العلوم؛ وأيضاً: تحقيق د. يحي الجبوري، دار الغرب.

ابن عساكر، تاريخ دمشق، تحقيق عمر العمروي، دار الفكر، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٨هـ.

---، تبيين كذب المفتري، مطبعة التوفيق بدمشق، ١٣٤٧هـ.

عياض السلمي، استدلال الأصوليين بالكتاب والسنة علىٰ القواعد الأصولية، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٨هـ.

فخر الدين المحسي، أدلة القواعد الأصولية من السنة النبوية، الدار الأثرية، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣١هـ.

ابن فارس، الصاحبي، تحقيق أحمد بسج، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٨هـ.

القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الرابعة، ١٤٢٧هـ.

---، تثبيت دلائل النبوة، تحقيق عبد الكريم عثمان، دار العربية.

---، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر.

ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، تحقيق محمد الأصفر، المكتب الإسلامي مؤسسة الإشراق، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ؛ وأيضاً: تحقيق سليم الهلالي، دار ابن القيم وابن عفان، الطبعة الثانية، ١٤٣٠هـ.

ابن قدامة المقدسي، المغني، تحقيق عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، دار هجر.

القفطي، إنباه الرواة علىٰ أنباه النحاة، تحقيق محمد إبراهيم، دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.

الماوردي، الحاوي الكبير في شرح مختصر المزني، دار الكتب العلمية.

محمد بن أحمد الخوارزمي، مفاتيح العلوم، تحقيق عثمان خليل، إدارة الطباعة المنيرية، الطبعة الأولىٰ، ١٩٣٠م.

محمد بن الحسن الشيباني، الأصل، تحقيق بوينوكالن، دار ابن حزم.

محمد مصطفىٰ الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي، وتاريخ تدوينه، المكتب الإسلامي، ١٤١٣هـ.

---، أصول الفقه الإسلامي للمستشرق شاخت: دراسة نقدية، ترجمة عبد الحكيم المطرودي، جامعة الملك سعود، ١٤٢٦هـ.

مداعس، الكاشف الأمين عن جواهر العقد الثمين، [رسالة مصورة].

ابن المرتضىٰ، طبقات المعتزلة، تحقيق فلزر، منشورات مكتبة الحياة.

المرزباني، الموشّح في مآخذ العلماء علىٰ الشعراء، تحقيق محمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٥هـ.

المروذي أبو بكر، الورع للإمام أحمد، تحقيق سمير الزهيري، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.

المسعودي، التنبيه والإشراف، تحقيق عبد الله الصاوي، مكتبة الشرق، ١٣٥٧هـ.

---، مروج الذهب، تحقيق أمير مهنا، مؤسسة الأعلمي، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢١هـ.

مسكويه، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، تحقيق سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٤هـ.

مصطفىٰ السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤٠٥هـ.

المقبلي، العلم الشامخ، دار البيان.

الملطي، التنبيه والرد علىٰ أهل الأهواء والبدع، تحقيق محمد عزب، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٣هـ.

أبو منصور الأزهري، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث.

ابن النديم، الفهرست، تحقيق أيمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان، ١٤٣٠هـ.

أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتب، العلمية، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٩هـ.

---، ذكر أخبار أصبهان، دار الكتاب الإسلامي.

النوبختي، فرق الشيعة، تحقيق ريتر، جمعية المستشرقين الألمانية، ١٩٣١م.

الهروي، ذم الكلام، تحقيق عبد اللّٰه الأنصاري، مكتبة الغرباء الأثرية.

وكيع، أخبار القضاة، تحقيق سعيد اللحام، دار عالم الكتب، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٢هـ.

ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر.

يحيى الحسيني، الانتصار علىٰ علماء الأمصار، تحقيق

عبد الوهاب المؤيد وزميله، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، [رسالة مصورة].

اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، طبعة بريل-ليدن، ١٨٨٣م.

يعقوب الفسوي، المعرفة والتاريخ، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٩هـ.

ب- المراجع الفكرية العربية

أحمد أمين، فجر الإسلام، مكتبة النهضة، الطبعة الخامسة عشر.

---، ضحىٰ الإسلام، دار الكتاب العربي، الطبعة العاشرة

حياتي، مكتبة النهضة، الطبعة السابعة.

أدونيس، الثابت والمتحول: بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، دار الساقي.

جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩١م.

جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، دار الهلال.

جلال أمين، ماذا علمتني الحياة: سيرة ذاتية، دار الشروق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م.

جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، دار الساقي، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٨م.

---، ازدواجية العقل: دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي، رابطة العقلانيين العرب، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٥م.

حسن حنفي، التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٢م.

---، من العقيدة إلىٰ الثورة، دار التنوير والمركز الثقافي العربي، الطبعة الأولىٰ، ١٩٨٨م.

---، من النقل إلىٰ الإبداع، المكتب المصري للمطبوعات، ٢٠٠٨م.

---، من الفناء إلىٰ البقاء: محاولة لإعادة بناء علوم التصوف، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٩م.

---، من النص إلىٰ الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٥م.

حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي.

حمادي ذويب، جدل الأصول والواقع، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٩م.

صلاح الدين الجورشي، مقاصد الشريعة بين ابن عاشور والفاسي، مجلة الاجتهاد، العدد التاسع، السنة الثالثة، خريف ١٩٩٠م.

طه حسين، في الأدب الجاهلي، الأعمال الكاملة، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولىٰ.

طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، الطبعة الخامسة

عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م.

عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٦م.

عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، دار الجنوب للنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م.

---، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠١م.

---، لبنات: في الثقافة والمجتمع، دار المدار الإسلامي.

---، لبنات: في المنهج وتطبيقه، دار المدار الإسلامي.

عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٥هـ.

فتحي المسكيني، الهوية والزمان: تأويلات فينومينولوجية لمسألة «النحن»، دار الطليعة، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠١م

فهمي جدعان، المحنة، دار الشروق، الطبعة الأولىٰ، ١٩٨٩م.

حوار مع د. فهمي جدعان، مجلة نزوىٰ الثقافية، العدد (٥٢)، أكتوبر ٢٠٠٧م.

---، حوار مع فهمي جدعان، صحيفة الشرق الأوسط، العدد (٥٩٤٦)، ١٠/٣/١٩٩٥م، نص الحوار معاد نشره في كتاب: علي العميم، العلمانية والممانعة الإسلامية، دار الساقي، ١٩٩٩م،

محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م.

---، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.

---، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولىٰ،١٩٩٩م.

---، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة.

محمد ضريف، الأحزاب السياسية المغربية، نشر المجلة المغربية، ١٩٩٣م.

محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة السابعة، ١٩٩٨م.

---، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة، الطبعة الخامسة، ١٩٦٥م.

---، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٤م.

---، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠١م.

---، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، ١٩٩٣م.

---، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م.

---، الخطاب العربي المعاصر، الطبعة السادسة، ١٩٩٩م.

---، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٤م.

---، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٥م.

---، حفريات في الذاكرة، مركز دراسات الوحدة، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٧م.

---، «المعارضة ضرورية للملك .. والملك ضروريًا للمعارضة»، ضمن سلسلة مقالات: (الانتقال إلىٰ الديموقراطية: المغرب نموذجًا).

محمود أبو رية، أضواء علىٰ السنة المحمدية، دار المعارف، الطبعة السادسة.

نصر أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٥م.

---، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٧م.

هشام جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، دار الطليعة، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م

---، الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، دار الطليعة، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٥م.

---، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٧م.

وائل حلاق، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ترجمة رياض الميلادي، دار المدار، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٧م.

جـ- المراجع المترجمة

آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، الطبعة الثالثة، ١٩٥٧م.

إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة عناني، دار رؤية، ٢٠٠٦م.

أرنولد توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة فؤاد شبل، المركز القومي للترجمة.

أنّا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، دار الجمل، ترجمة محمد السيد وزميله، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٦م.

أولندر، لغات الفردوس، ترجمة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٧م.

أوليري، الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة تمام

حسان، دار عالم الكتب، ١٩٦١م، وأيضًا: ترجمة إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م.

---، علوم اليونان وسبل انتقالها إلىٰ العرب، ترجمة وهيب كامل، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢م.

برنارد لويس، حالة الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط، ترجمة هاشم صالح، فصل مستلٌ من كتابه "عودة الإسلام" ومنشور ضمن كتاب: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه.

بول، عاد، مادة منشورة في: دائرة المعارف الإسلامية (الاستشراقية)، تحرير هوتسما وزملائه، ترجمة خورشيد وزملائه، نشر مركز الشارقة.

شاخت، ثلاث محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، منشور ضمن: المنتقىٰ من دراسات المستشرقين.

جارودي، البنيوية: فلسفة موت الإنسان، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥م.

جوزيف سوموجي، ترجمة حياة جولدزيهر، ترجمة الصديق بشير نصر، ملحق منشور ضمن كتاب دراسات محمدية، مركز العالم الإسلامي لدراسة الاستشراق.

جولدزيهر، دراسات محمدية، ترجمة الصديق بشير نصر، مركز العالم الإسلامي لدراسة الاستشراق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩م.

---، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسىٰ وزملائه، دار الكتاب المصري، ١٩٤٦م.

---، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، دار إقرأ، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.

جون ترند، أسبانيا والبرتغال، منشور ضمن: تراث الإسلام، إشراف توماس آرنولد، ترجمة جرجيس فتح الله، دار الطليعة، الطبعة الثانية، ١٩٧٢م.

دلافيدا، سيرة، مادة منشورة في: دائرة المعارف الإسلامية (الاستشراقية)، تحرير هوتسما وزملائه، ترجمة خورشيد وزملائه، نشر مركز الشارقة، ص (١٨/ ٥٥٣٧)

ديبور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة أبو ريدة، مكتبة النهضة.

رودنسون، جاذبية الإسلام، ترجمة إلياس مرقص، دار التنوير، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.

---، الإسلام والرأسمالية، ترجمة نزيه الحكيم، دار الطليعة.

---، الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية، منشور في: شاخت وبوزورث (محرران)، تراث الإسلام، ترجمة محمد السمهوري وزملائه، دار عالم المعرفة،

رودي بارت، الدراسات العربيه والاسلاميه فىٰ الجامعات الالمانيه، ترجمة مصطفىٰ ماهر، دار الكاتب العربي، ١٩٦٧م.

سوذرن، صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطىٰ، ترجمة رضوان السيد، دار المدار الإسلامي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م.

سانتلانا، المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، تحقيق محمد شرف، دار النهضة العربية، ١٩٨١م.

شلومو جويتاين، جولدتسيهر: أبو الدراسات الإسلامية، مجلة الكاتب المصري، ١٩٤٦م. معاد نشره كملحق للترجمة العربية لكتاب جولدزيهر «دراسات محمدية» ترجمة الصديق نصر، مركز العالم الإسلامي لدراسة الاستشراق.

عبد الرحمن بدوي، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ترجمها عن الألمانية والإنكليزية والفرنسية: عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، الطبعة الأولىٰ، ١٩٧٩م.

غادامير، الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظم وعلي صالح، دار أويا، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٧م.

فان إس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ترجمة د. سالمة صالح، منشورات الجمل، ٢٠٠٨م.

---، معبد الجهني، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، القسم الأول من البحث: أبريل ١٩٧٨م، المجلد (٥٣) الجزء (٢) ص (٢٧٩)؛ والقسم الثاني من البحث: يوليو ١٩٧٨م، المجلد (٥٣) الجزء (٣) ص (٥٢٧).

فكتور سحاب، إيلاف قريش، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

فلهاوزن، تاريخ الدولة العربية، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨م.

كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه فارس وزميله، دار العلم للملايين.

كارل هينرش بكّر، تراث الأوائل في الشرق والغرب، بحث منشور ضمن: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، ١٩٦٥م.

كراتشكوفسكي، زيدان، فقرة منشورة في: دائرة المعارف الإسلامية «الاستشراقية»، تحرير هوتسما وزملائه، ترجمة إبراهيم خورشيد وزملائه، مركز الشارقة.

---، مع المخطوطات العربية: صفحات من الذكريات عن الكتب والنشر، ترجمة محمد منير مرسي، دار النهضة، ١٩٦٩م.

مونتغمري وات، القضاء والقدر، ترجمة د. عبد الرحمن الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م.

نللينو، نظرات في علاقات الفقه الإسلامي بالقانون الروماني، منشور ضمن: المنتقى من دراسات المستشرقين، جمعها وترجمها صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد.

نولدكة، تاريخ القرآن، ترجمة جورج تامر وزملائه، مؤسسة

كونراد-أدناور، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٤م.

نيكلسون، التصوف، منشور ضمن كتاب: تراث الإسلام، إشراف توماس آرنولد، ترجمة جرجيس فتح الله، دار الطليعة، الطبعة الثانية، ١٩٧٢م.

هارلد موتسكي، بدايات الفقه الإسلامي وتطوره في مكه حتىٰ منتصف القرن الثاني، ترجمة د. خير الدين عبد الهادي، دار البشائر، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٠م.

هاملتون جب، المجتمع الاسلامي والغرب، ترجمة عبد المجيد القيسي، دار المدىٰ، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٧م.

هانز شيدر، روح الحضارة العربية، ترجمة بدوي، ١٩٤٩م.

هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، دار عويدات، ٢٠٠٤م.

ولتر باتون، أحمد بن حنبل والمحنة، ترجمة عبد العزيز عبد الحق، دار الهلال، ١٩٥٨م.

يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ترجمة عمر العالم، دار المدار، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.

د- المراجع الأجنبية

Ali M., *Islamic Liberalism in Southeast Asia*, Oxford Islamic Studies Online, Apr 2012.

Asad T., *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, JHU Press, 1993.

--- *The Idea of an Anthropology of Islam*, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University Press, 1986

--- *On Suicide Bombing*, CUP, 2007

Austin D., *Symbols and Culture: Some Philosophical Assumptions in the Work of Clifford Geertz*, Social Analysis, No. 3, 1979

Berg H., *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, Psychology Press, 2000

Bosworth E., *Martin Hinds 1941-1988*, British Society for Middle Eastern Studies, Vol. 16, No. 1 (1989)

Burke E., *France and the Classical Sociology of Islam, 1798-1962*, The Journal of North African Studies, Vol. 12, No. 4, (2007)

Cook M., *Early Muslim Dogma: A Source-critical Study*, Cambridge University Press,1981

Cooperson M., *Classical Arabic Biography*, Cambridge University Press, 2000.

--- *Two Abbasid Trials*, Al-Qantara 22, (2001).

Corbin H., 'PostScriptum biographique à un entretien philosophique', in *Henry Corbin*, editeur Christian Jambet, Paris, 1981

--- *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, Kegan Paul International, 1983

Crone P., *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Gorgias Press LLC, 2004

--- What do We Actually Know About Mohammed?, In --- OpenDemocracy.net, 2006.

--- *& Cook M., Hagarism: The Making of the Islamic World*, CUP Archive, 1977

--- *Ninth-Century Muslim Anarchists*, Past and Present, No. 167 (2000)

Davis J., *An interview with Ernest Gellner'*, Current Anthropology, 1991, 32: 1

Eskridge W. & Frickey P., *Statutory Interpretation as Practical Reasoning*, Stanford Law Review, 321 (1989-1990)

Gabrieli F., *Al-Ma'mun e gli 'Alidi*, Leipzig, 1929.

Geertz C., *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, 1973

--- *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, University of Chicago Press, 1971

Gellner E., *Muslim Society*, Cambridge University Press, 1983

Gibson D., *Quranic Geography*,Independent Scholars Press, 2011.

Gimaret D., *F. Gad'àn: al-Mihna, Baht fi gadaliyyat al-dini wal-siyàsi fi l-Islàm*, Bulletin Critique des Annales Islamologiques 8 (1991)

Goldziher I., *Muslim Studies*, trans. Stern S. & Barber C., Aldine Publishing Company, 1966

Gombrich E., In Search of Cultural History, in *Ideals and Idols: Essays on Values in History and in Art*, Phaidon, 1979

Halliday F., *Arabia Without Sultans*, Penguin, 1974

--- *'Orientalism' and Its Critics*, British Journal of Middle Eastern Studies, Vol. 20, No. 2 (1993)

Horten M., *Die philosophischen Ansichten von Rázi und Tusi*, P. Hanstein, 1910.

Hurvitz N., *Who is the accused? The interrogation of Ahmad Ibn Hanbal*, Al-Qantara 22 (2001)

Jadaane F., *Étude sur la création de la parole divine selon le muʿtazilite ʿAbd al-Jabbār à travers son ouvrage Al-mughni.*

--- *L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane.*

Johns J., 'Archaeology and the Early History of Islam', in Yoffee N. & Crowell B.(eds.), *Excavating Asian History: Interdisciplinary Studies in Archaeology and History*, University of Arizona Press, 2006

Keskin T. (ed), *The Sociology of Islam: Secularism, Economy and Politics*, Ithaca Press, 2012

Lpidus I., *Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society*, International Journal of Middle East Studies, 6 (1975).

Lammens H., *Islam: Beliefs and institutions*, trnas. Ross, 1929

MacDonald D., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Charles Scribner's Sons, 1903.

--- *Patton's Ahmed ibn Hanbal and the Mihna*, The American Journal of Semitic Languages and Literatures, Vol. 14, No. 3 (Apr., 1898)

Madelung W., *The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran*, in: Orientalia Hispanica, vol. I (1974)

Neuwirth A. & Pflitsch A. (ed), *Crisis and memory in Islamic societies*, Ergon, 2001

Orcel M., *L'invention de l'islam: Enquête historique sur les origines*, Perrin, Paris, 2012.

Palmer R., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Northwestern University Press, 1969

Patton W., *Ahmed Ibn Hanbal and The Mihna*, Brill, 1897.

Reynolds W., *Practical Guide to Statutory Interpretation Today*, West Virginia Law Review, 927 (1991-1992),

Renan E., *The Future of Science: Ideas of 1848*, trans. Alfred Vandam & C.B. Pitman, Chapman and Hall, 1891

--- *Lecture on the position of the Shemitic nations in the history of civilization*, London, 1862.

--- *Studies of Religious History and Criticism*, trans. Frothingham, Carleton, 1864,

Saint John Of Damascus, *The fount of Knowledge*, Fathers of the Church, 1958

Schacht J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1967

Shedd W., *Islam and the Oriental Churches: Their Historical Relations*, Gorgias Press LLC, 1904

Sherman B., *'Heremenutics in Law'*, Modern Law Review, 51(1988)

Sivers P., *The Islamic Origins Debate Goes Public*, History Compass, No.1 (2003).

Sourdel D., *La politique religieuse du Calife ʿAbbaside al-Maʿmûn*, REI 30, 1962

Sprenger A., *The Life of Mohammad: From Original Sources*, Presbyterian Mission Press, 1851

Thiselton A., *The Hermeneutics of Doctrine*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2007

Vajda G., *Die Erkenntnislehre des ʿAdudaddin al-Ici, by Josef van Ess*, Arabica, T. 14, Fasc. 3 (Oct., 1967)

--- *Fehmi Jadaane, L' influence du stoïcisme sur la pensée musulmane*, Revue de L'histoire des Religions, tome 177 no 2 (1970)

Van Ess J., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Walter de Gruyter, 1992

--- *The Flowering of Muslim Theology*, Harvard University Press, 2006.

--- *The Making Of Islam*, Times Literary Supplement, (Sep. 8, 1978).

--- *Ibn Kullab und die Mihna*, Oriens 18-19, 1965-1966.

--- *Dirär b. 'Amr und die "Cahmiya". Biographie einer vergessenen Schule*, Der Islam, 43 (1967): 241-279; 44 (1968): 1-70

--- *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddïn al-Ici*, Franz Steiner, 1966

--- *Une Lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme*, Paul Geuthner, 1984

--- *Un sermon du Muʿtazilite Murdar*, Arabica, T. 30, Fasc. 2 (1983)

--- *Les Qadarites et la Gailāniya de Yazid III*, Studia Islamica, No. 31 (1970)

--- *Political Ideas in Early Islamic Religious Thought*, British Journal of Middle Eastern Studies, Vol. 28, (2001)

--- 'Abu l-Hudhayl in Contact: The Genesis of an Anecdote', in: Michael E. Marmura (ed), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, SUNY Press, 1984

--- 'From Wellhausen to Becker The Emergence of Kulturgeschichte in Islamic Studies', in Kerr M. (ed.), *Islamic Studies: A Tradition and its Problems*, Undena Publications, 1980.

Von Kremer A., *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig, 1868

Waardenburg J., *"Mustashrikun"*, art in EI^2, Brill, 1993

Watt W. M., *The formative period of islamic thought*, Edinburgh University, 1973.

--- *The Political Attitudes of the Mu'tazilah*, Journal of the Royal Asiatic Society,Vol. 95, (1963)

Walther W., *Zaydan, Djurdji*, art in EI^2, 2002, Brill.

Wolf E., *Europe and the People Without History*, University of California Press, 1982

Zubaida S., *Islam: the People and the State*, I.B.Tauris, 1993

--- *Is there a Muslim Society? Ernest Gellner's sociology of Islam*, Economy and Society, 24: 2 (1995).

--- *Law and Power in the Islamic World*, I.B.Tauris, 2005